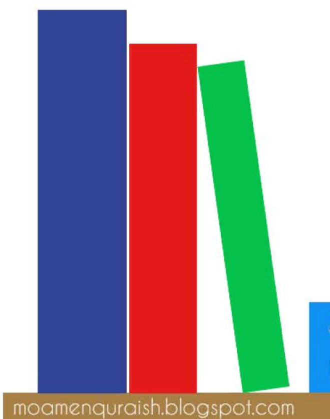
منير شفيق

الديمقراطية والعلمانية في التجربة الغربية

(رؤية إسلامية)



مكتبة
مؤمن قريش

لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .

الإمام الصادق (ع)

الديمقراطية والعلمانية

في التجربة الغربية

الديمقراطية والعلمانية في التجربة الغربية

رؤية إسلامية

تأليف منير شفيق

الطبعة الأولى 2014

عدد النسخ 1000

عدد الصفحات 152 / القياس 14.5 × 21.5

الترقم الدولي 9789933495060



دار صفحات للنشر والتوزيع
www.darsafahat.com

سورية ـ دمشق ـ ص.ب 3397
هـاتـف: 095 13 22 11 963+
تلفاكس: 013 33 22 11 963+
موبايل: 81 81 41 933 963+
info@darsafahat.com
الإمارات العربية المتحدة - دبي - ص.ب: 231422
موبايل 942 442 528 971+
darsafahat.pages@gmail.com



دار عشتار
مصر - القاهرة
a.eldabash@gmail.com

الإخراج الفني: مناف نفاع - تصميم الغلاف: م. جمال الأبطح - التدقيق اللغوي: إسماعيل الكردي

منير شفيق

الديمقراطية والعلمانية في التجربة الغربية

رؤية إسلامية

2014

بسم الله الرحمن الرحيم

وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ (آل عمران: 140)

وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ (الشورى: 38)

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ (الإسراء: 70)

الفهرس

الفصل الثالث

تقديم

أريد من هذا الكتيب - من حيث الأساس - أن ألقي أضواء على التجربة الغربية في الديمقراطية وحقوق الإنسان. وهي أضواء غير تلك التي يلقيها الكثيرون حين يقدمون الديمقراطية والعلمانية وحقوق الإنسان في التجربة الغربية.

إنها عملية معرفية مختلفة لتجربة الغرب، من وجهة نظر إسلامية، يطرحها الكاتب، من دون أن تشمل - بالضرورة - كل وجهات نظر المفكرين الإسلاميين الذين درسوا تجربة الغرب، وشكّلوا رؤية معرفية حولها.

علماً أن الرؤية المعرفية - أو المعرفة ذاتها - مسألة، لا يمكن استنفاذها في عملية الاقتراب من الموضوع أو الظاهرة الاجتماعية. ولهذا؛ يمكن أن تدرج هذه المحاولة خطوة في هذا الاتجاه، فإن كانت مصيبة، فقد أسهمت في الاقتراب المعرفي لظاهرة شديدة التركيب والتعقيد، وإن أخطأت، فتصحيحها، أو تقويمها، سيأتي إسهاماً في ذلك الاقتراب، وعندئذ؛ يكفيها فضلاً استدراجها ذلك التصحيح أو التقويم.

ثمة محاولة لتجريد الديمقراطية والعلمانية وحقوق الإنسان من التجربة التاريخية الغربية، ومن ثم؛ من الخصوصية الغربية، ولإعطائها صفة المبادئ أو القوانين الكونيّة، وفرضها على العالم كله ضمن الصورة التي وصل إليها الغرب الآن، وعلى التحديد ضمن المنهج الذي راحت العولمة تقدم من

خلاله نفسها وقيمها وأنظمتها وحتى ثقافتها ورؤيتها للعالم، وذلك باعتبارها كوكبية أو كونية؛ لتعطي لنفسها حق التدخل في شؤون الدول والشعوب الأخرى، وتصادر سيادتها وهوياتها ومصالحها وثقافاتها وخصوصياتها. كما لتعطي لمنظّريها أو لمن هم تحت سطوة هذه الموجة العاتية أسلحة نظرية جديدة؛ ليستبدلوا ما كان يُعرف «بالاشتراكية العلمية» أو للقوانين العلمية التي تحكم التطور التاريخي قيم الكونية، بها، الأمر الذي يسمح بفرضها على الشعوب فرضاً، عُرف بالأمس باسم «العلمية»، واليوم باسم الكونية. فبدلاً من أن تخرج الكونية، أو يخرج العام، من محصلة التجارب التاريخية للشعوب كافة، وبدلاً من أن يُصار إلى اعتبار ما هو كوني في مبادئ حقوق الإنسان، من خلال جماع الرؤية العالمية لكل الشعوب، ممّا يعني إخراج ما هو عام من مجموع الخصوصيات، اعتمدت وجهة نظر واحدة أو مُحَصّلة خصوصية تجربة واحدة؛ لتمثل «الكونية»، و«العام»، وقد وصل الأمر إلى حدّ اعتبار حقوق المثلية في العلاقات الجنسية - على سبيل المثال - حقوقاً كونية، باعتبارها جزءاً من حقوق الإنسان. وليس لشعب أن يتحفّظ عليها؛ لأن الخصوصية - هنا - يجب أن تُلغى أمام «المبدأ الكوني»، وهو مبدأ يكاد لا يُقبل به حتى في إطار تجربة الحضارة الغربية نفسها لحقوق الإنسان. وعلى هذا؛ قسْ في الاقتصاد والسياسة والاجتماع والثقافة.

وثمة من راح يقدم الديمقراطية وأركانها ومبادئها التطبيقية أو آلياتها مشروطة بالفلسفة الليبرالية التي عرفها القرن الثامن عشر في الغرب، أو بعض بلدان الغرب، وكذلك العلماني، لتؤخذ جملة أو تترك جملة هكذا.

كل هذه الاعتبارات استدعت خروج هذا الكتيب؛ ليُلقي ما أمكنه من أضواء على موضوع الديمقراطية والعلمانية وحقوق الإنسان في تجربة الغرب، ومناقشة آراء حولها، تحتاج إلى وقفة.

ربما كان على هذا الكتيب أن يتوسّع في تأصيل عدد من المبادئ والأركان المتعلقة بمسائل التعددية وحقوق الإنسان وعلاقة الإسلام بالدولة والمجتمع، وبالاحتكام إلى صناديق الاقتراع، وبالحريات السياسية، وحرية العقيدة والتعبير عن الرأي. ولكنّ؛ ماذا يمكنه أن يزيد على ما كتبه الشيخ يوسف القرضاوي والشيخ راشد الغنوشي وعدد من العلماء والمفكرين الإسلاميين في هذا المجال، فالرجاء لمن يهمّه التعمق في التأصيل والاجتهاد في هذه المسائل أن يعود إلى هذه الكتابات. والله من وراء القصد.

المؤلف

الفصل الأول

في الديمقراطية الغربية

(1)
موضوع الديمقراطية، لماذا؟

ليس هناك من شعار أصبح أثيراً، أو مركزياً، في كتابات النخب ومعالجتهم للتحديات ومشاكل البلاد أكثر أو مثل شعار الديمقراطية، فالمطالبة بالديمقراطي صار المطلب العام والملحّ، والذي لا يتقدم عليه مطلب آخر. والطريف أن النخب التي تقف على ضفّتي النهر - كما يقولون - متفقة على رفع شعار الديمقراطية، والطلب بتطبيقها في النظام العربي. فالذين يتحمّسون للعولمة وللتسوية على أية صورة جاءت، ولو ضمن الشروط الإسرائيلية والأمريكية، تراهم ينادون بالديمقراطية، بل يعدون شعوبهم بأن العولمة والمصالحة مع الدولة العبرية ستجلبان معهما الديمقراطية حتماً. وقد حاولوا تفسير غيابها بأن إهدارها كان حجّة الأنظمة لمواجهة تحديات الإمبريالية والعدوان الإسرائيلي، أو كان حجّة القوى الثورية التي رفعت شعار التحرر والوحدة والنضال ضد الإمبريالية.

ومن هنا؛ يستنتجون أن التخلص من هذه وتلك سيفرض الديمقراطية حين تسقط الحجة التي غطت الدكتاتورية والأنظمة الشمولية، فضلاً عن المراهنة على العولمة[1]. وترى - في المقابل - كثيراً من النخب التي ما زالت في خنادق شعارات التحرر والوحدة ومواجهة العولمة ورفض التسوية من حيث أتى، والبعض يرفض التسوية الجائرة المطروحة للتطبيق، والتي تحملها العولمة والضغوط الأمريكية

1- يمكن أن يُذكر من بين حاملي هذا الرأي د. سعد الدين إبراهيم وأمين المهدي، وعلي سالم، وعبد الحميد البكوش، وإن كان كل من مواقع مختلفة، استناداً إلى عدة مقالات في «الحياة» ومشاركات في برنامج «الاتجاه المعاكس»، الجزيرة، قطر، وبرامج تلفزيونية أخرى.

ضد الشعوب العربية وآمالها وأهدافها، تضع - هذه النخب - تركيزاً عالياً على شعار الديمقراطية يوازي، إن لم يتقدم، غالباً على أية شعارات أخرى[1].

نجد الكثيرين ممّن راحوا يُقوّمون التجربة العربية التحررية والوحدوية السابقة، أو يفسّرون أسباب الإخفاق أو الهزائم أو النكسات، بما في ذلك فشل مشاريع الوحدة والتنمية، ينتهون إلى حكم واحد قاطع مانع، يُلخّص بكلمة واحدة «غياب الديمقراطية»، وهكذا أصبح يُنظر إلى الدواء الذي اسمه الديمقراطية بأنه الشفاء من كل داء، أو أنه الطريق إلى الشفاء من الأمراض والنواقص[2].

ولا ينبغي لنا أن نغفل تصاعد الاحتماء بشعار الديمقراطية من قِبل بعض النخب التي تشن أشد الحملات ضد الصحوة الإسلامية، وتعتبرها أصولية، أو ظلامية. هنا يبدو الالتجاء إلى «الديمقراطية» باعتبارها «دشمة» قوية، يحتمي داخلها من نقد الصحوة الإسلامية له، ويطلق من كوّاتها النار على تلك الصحوة، الأمر الذي زاد من الحديث عن الديمقراطية من قِبل قوى، لا علاقة لها بشعار أو مقولة الديمقراطية، أو على الأصح، قوى متصالحة مع أشد الدكتاتوريات تعسّفاً، من أجل تغطية الاستبداد والدكتاتورية وأعمالها الشائنة تحت حجة إنقاذ «الديمقراطية» من هجمة «الظلامية الإسلامية».

المهم أن الديمقراطية أصبحت واسطة العقد فيما بين كل هذه الاتجاهات، ويمكن أن نضيف إليها اتجاهات إسلامية، تضع الديمقراطية في صلب برنامجها السياسي، أو برنامجها الانتخابي حين تُتاح لها المشاركة[3].

1- أ- المؤتمر القومي العربي، الوثائق الأساسية والبيانات الأساسية **1990-1992**، بيروت، حزيران يونيو - **1992**، بلا ناشر. وكذلك مختلف المؤتمرات اللاحقة للمؤتمر القومي العربي.
ب- «المؤتمر القومي الإسلامي في سطور»، بيروت، لبنان **1420**هـ - **1999**م، بلا ناشر.

2- يصعب إحصاء الذين يعاملون الديمقراطية، باعتبارها الدواء لكل الأمراض السياسية والاجتماعية والاقتصادية، أو على الأقل؛ باعتبار أن من غير الممكن معالجة تلك الأمراض من دونها.

3- مثلاً حركة النهضة في تونس، وجبهة العمل الإسلامي في الأردن، والإصلاح في اليمن، بل يمكن القول أغلب الحركات الإسلامية.

ولكنْ؛ ما هذه الديمقراطية التي جمعت كل هذه الاتجاهات، وفي لحظة واحدة، مع اعتبارها شعاراً مركزياً أو الحل أو المطلب الأكثر إلحاحاً؟ كيف يمكن للديمقراطية أن تخدم كل هؤلاء أو تكون وسيلة لتحقيق الأهداف التي يحملونها، وبعضها في موقع العداء شبه المطلق مع البعض الآخر؟ وإذا كان عليها مدار كل هذا الإجماع، فلماذا لا تأخذ طريقها إلى التطبيق؟ يجب أن يجيب عن هذا السؤال الذين يعتقدون بأن العولمة والتسوية ستأتيان بالديمقراطية؛ أي إذا كانت أمريكا (والغرب) بما يملكانه من نفوذ، مع الديمقراطية فعلاً؟ أو إذا كان صندوق النقد الدولي والبنك الدولي المشهوران بفرض الشروط وإجبار الآخرين على تنفيذها، مع الديمقراطية، ولا ننسى أن أمريكا والغرب من ورائهما.

ثم ينشأ السؤال: إذا كان كل هؤلاء يريدون الديمقراطية إلى هذا الحد، ولا توجد ديمقراطية، فلا بد من أن يكون كل طرف، أو كل مجموعة من الاتجاهات، يُريد الديمقراطية ضمن إطار مختلف عن إطار الطرف الآخر، أو مجموعة الاتجاهات الأخرى؟ هذا مع تجنّب طرح السؤال: «أية ديمقراطية؟» بسبب تعدّد المفاهيم والمقاصد من ورائها، طرحاً يهدف إلى مصادرتها، بسبب ذلك التعدد، كما يذهب البعض حين يطرحون السؤال: «أي إسلام؟» ويريدون منه - بسبب تعدّد الاتجاهات الإسلامية أو البرامج - أن يلغوا الموضوع من أساسه، ويطعنوا بالإسلام؛ لأنه متعدد الفهم، ومتعدد البرامج، وليس واحداً كتلة صماء.. وهو تساؤل مغرض، وليس تساؤلاً لمناقشة ذلك التعدد، من أجل التمييز والتفريق، أو هو تساؤل إيجابيّ، يصبّ في مصلحة الإسلام حين لا يكون كتلة صماء كصخرة صلدة. بينما التساؤل هنا: أية ديمقراطية؟ يُقصد منه طرح الموضوع، وإلقاء أضواء عليه، ومن ثم؛ التمييز بين الاتجاهات في فهمه ضمن الخصوصية الغربية وكيفية التعاطي في بلادنا.

هذا من دون حاجة إلى شقّ القلوب والبحث عن النيّات، كما يفعل عدد من دعاة الديمقراطية ممّن لا يريدون للحركات الإسلامية أن تثبت في برامجها السياسية المبادئ الأساسية المتعلقة بالتعددية والتداول على السلطة والاحتكام لصناديق الاقتراع واحترام إرادة الناخبين، وهذه من أركان النظام الديمقراطية، فيشكّكون في النيّات. فالمهمّ مناقشة الموضوع من خلال تجلّياته وتاريخية نشأته وتطوره في النموذج الغربي، أو على الأصح، في النماذج الغربية، وهذه مسألة أساسية لحسن التعاطي مع الديمقراطية.

أو بكلمة أخرى، إن شبه الإجماع هذا بين النخب على طرح موضوع الديمقراطية يفرض أن يطرق الموضوع، ربما من زوايا، لم تطرق كثيراً، أو سبق لبعضها أن طُرق، ونُسي. فالموضوع سيظل بحاجة إلى مزيد من الإضاءة النظرية والمعرفية؛ لكي يُصار إلى تجنّب الوقوع في الأوهام، أو تجنّب الضربات الخبيثة التي يمكن أن تسدد من خلاله. والأهم لكي يصار إلى البحث في توفير شروط التطبيق، أو إعادة التوليد، في ظروف وبلاد ذات خصوصيات غير تلك الخصوصية التي عرفتْها التجربة الغربية مع الديمقراطية.

إن الحديث عن الشروط التي تقف وراء ما نشهده من أنظمة ديمقراطية يظل أهم من التركيز على مظاهر الديمقراطية الخارجية وتجلياتها، لأن الأخيرة لا تفيد إلا من أجل الترويج أو إظهار المزايا، بينما الحديث عن الشروط التي تقف وراء الظاهر، وتسمح لها بالتجلّي أكثر أهمية لمن يريد أن يعالج الموضوع في بلاده، ومن ثم؛ يوفّر الشروط، أو قل «البنية التحتية» أو «العمود الفقري والهيكل» لما يسمّى «النظام السياسي الديمقراطي».. أي ما يسمح له أن يقوم ويعمل، أو يسمح بأن يطلق له الحكم صفارة البدء بالانطلاق.

هنا تجدر الإشارة بالتأكيد على أن تناول الشروط التاريخية التي توفّرت لولادة الديمقراطية في الغرب وتطورها، أو الشروط التي ما زالت

متوفرة لعملها، وهذا وذاك شرط كل بحث علمي ومعرفي، ولا يعني أن عدم توفر تلك الشروط بالتمام والكمال يمنع أن تطبق آلياتها في نظام سياسي، لا يستطيع توفيرها، لأنه مِن الممكن أن توفر شروط موازية أو مقابلة، تنبع من خصوصية كل حالة، من أجل ذلك. ولكن هذه الأخيرة إما تتشكّل عفوياً عبر مسار مجدّد في هذا البلد أو ذاك، مثلاً الشروط التي توفرت للديمقراطية في الهند هي غير تلك التي توفرت لها في إنكلترا أو الولايات المتحدة الأمريكية، وإما أن تتشكّل هذا الشروط ضمن الوعي بالشروط التي تشكلت في التجربة الغربية أو في غيرها.

أو بكلمة أخرى؛ إن الرؤية للعملية الانتخابية في أمريكا مثلاً، من مظهرها الخارجي: حزبان متنافسان، وحملات انتخابية حرة، ثم تصويت عام حر، وفرز نزيه لما في صناديق الاقتراع، ثم تغيير الرئيس بعد دورة، أو التجديد له لدورة ثانية فقط، ضمن عملية المنافسة، ثم مجيء آخر، وهكذا..؛ لا يكفي للإمساك بالموضوع، ولا سيما بمجموعة العوامل الفاعلة والخفية التي تكمن وراء ما يعكسه الظاهر. أو بمعنى آخر، الإمساك بالعوامل المتحكمة في عملية هذا الظاهر.

هذا كله هو الذي يسوّغ طرح موضوع الديمقراطية من زوايا، قد تكون معروفة للبعض أو غير معروفة للكثيرين، أو يصار إلى إخفائها، أو على الأقل، يُتجنّب إدخالها في سياق الحديث عن الديمقراطية، والبعض يخاف من هذا المنهج؛ لئلا يُوضع الحب في طاحونة الدكتاتورية، أو طاحونة مَن يختبئون وراء الخصوصية؛ لإقامة رفض، يصبّ فوراً في الدكتاتورية، ولهذا؛ تراهم يخافون من طرح موضوع الخصوصية، وهو هام وأساسي، ولا مجال لبحث موضوع الديمقراطية بتجاهله أو نكرانه، سواء أَكان خصوصية أو خصوصيات البلاد التي يُقترح أن تستنبت أو تؤصل أركان مبادئ موازية لمبادئ الديمقراطية

الغربية إلى هذا الحد وذاك، أو ولادة آلية «ديمقراطية» ذات خصوصية مغايرة، وذات مرجعية مغايرة.

فالخوف هنا لا يشكّل مسوغاً لطمس أية حقيقة معرفية في هذا الموضوع، كما في أي موضوع آخر، وإلا أصبح الخوف حجة بحد ذاته، وتحول إلى مانع دون معرفة الحقيقة أو رؤية الظاهرة بأعلى درجات الدقة في الاقتراب من حقيقتها، وهو من منهج الإسلام الذي يفرض على المسلم أن يرى الأشياء، كما هي، فالله سبحانه وتعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً﴾ (الفرقان:2) فما هو هذا القدر والتقدير لكل شيء وكل ظاهرة؟ ذلكم هو مبحث العلوم، وتلكم هي المعرفة في مجال الأشياء والظواهر الاجتماعية والاقتصادية!

أركان الديمقراطية والإسلام

«ما من شيء يجمّل وجه الديمقراطية العربية مثل الاستبداد الذي تعيش في ظله أغلب مجتمعاتنا العربية والإسلامية. وما من شيء يجهض كل محاولة لدراسة تلك الديمقراطية أو تكوين معرفة دقيقة حولها، ناهيك عن نقدها، مثل الخوف من أن يصب ذلك في مصلحة الاستبداد وتزوير الانتخابات، ثم هنالك من يتعمدون إبراز مزايا الديمقراطية الغربية، لا كرهاً في الاستبداد عندنا، بل ربما كانوا من أهله أو مواليه، وإنما لتمرير، أو تسويغ، الهجوم على المرجعية الإسلامية، وإخراجها من ساحة الخيارات الممكنة، أو تأليه دولة التجزئة في وجه الوحدة العربية أو الهوية العربية الإسلامية، من أجل إلحاقها بمنظومة العولمة الحديثة الزاحفة لبناء نمط أشد قسوة لعلاقات الهيمنة والتبعية في الحياة الدولية، وذلك بتقديم افتراض تعسفي بأن الإسلام متناقض مع الديمقراطية، ويشكل خطراً عليها، كما بتقديم افتراض تخيلي بأن الوحدة العربية متنافية مع الديمقراطية، بالضرورة، أو استناداً إلى تجربة أهم دعاتها المعاصرين.

بالنسبة إلى الافتراض الأول، ثمة خلط متعمد عند إصدار هذا الحكم، فيما يتعلق بالديمقراطية نفسها: هل المقصود أركانها المتعلقة بالدستور (النظام الأساسي للدولة والسلطة المرجعية) أو بحرية الرأي والتعبير (حق الأفراد والجماعات في التعبير عن آرائها على مقتضى الحرية المكفولة بضمانات قانونية) أو إقرار مبدأ التعددية السياسية، أو النظام التمثيلي المحلي والوطني (النيابي والتشريعي)، أو مبدأ التداول على السلطة»؟[1]. أم المقصود مجموعة المفاهيم أو الفلسفات التي أطلقها منظّروها في الغرب؟ فإن كانت الأولى، فالافتراض تعسّفي، وغير صحيح. ويشترك في دحض هذا الرأي الكثيرون من حملة المرجعية الإسلامية[2]، بل من دعاة الديمقراطية، ممّن لا يرون في هذه الأركان تعارضاً مع الإسلام[3].

أما المفاهيم والفلسفة؛ فهي ليست واحدة حتى فيما بين الديمقراطيين أو الأحزاب السياسية في الغرب نفسه، لأنها متعددة بتعدد الفلسفات الغربية منذ الفلسفة الإغريقية، ومروراً بعصر الأنوار، وانتهاءً بفلسفة ما بعد الحداثة، أو مفاهيمها. ومن ثم؛ أن تعارض الإسلام مع تلك المفاهيم والفلسفات يجب تمييزه في التلاقي عند آليات وإجراءات وأشكال تنظيمية للصراعات السياسية.

والأهم هو ما تجب ملاحظته عندما يصار إلى تأصيل تلك الأركان التنظيمية أو الإجرائية أو السياسية في الديمقراطية إسلامياً، مما يعطي للوقوف الإسلامي إلى جانب التعددية والمرجعية الدستورية وحرية الرأي والتعبير أو النظام التمثيلي الانتخابي أبعاداً أصيلة؛ حيث تأخذ موقعها في

1- بقلزيز، د. عبد الإله: «العنف والديمقراطية»، دار الكنوز الأدبية، ط2، بيروت - لبنان، ص 68-70.
2- انظر برامج الحركات الإسلامية في: المغرب والجزائر وتونس ومصر والأردن ولبنان والكويت واليمن، والتي شاركت على أساسها في انتخابات؛ حيثما أُتيحت لها الفرصة، وكانت من برنامجها الانتخابي.
3- بلقزيز، د. عبد الإله: مرجع سابق، ص 74-75.

الفقه نفسه[1]، وهذا من أهم الضمانات للموقف الإسلامي الذي يتهمه البعض، حين لا يجدون ما يقولون، إن تأييد تلك الأركان موقف تكتيكي، يزول مع الوصول إلى السلطة.

الديمقراطية والنموذج الغربي والخصوصية

يصرّ كثيرون ممّن يتعرّضون للديمقراطية الغربية على اعتبارها احتراماً لحقوق الإنسان، وسيادة القانون، والاحتكام لصناديق الاقتراع، والفصل بين السلطات والمجالس التمثيلية التشريعية، والتداول على السلطة، والقبول بالآخر، والتعددية الثقافية والسياسية، بكلمة؛ إنهم يخلعون عليها كل ما يشهدونه في النموذج الغربي من نظام سياسي واجتماعي. ولكن ما يشهدونه على السطح أو يقدمونه بصورة أحادية الجانب، لا يمثل تربة معقدة ذات أوجه، فما يُطبّق على الموقف من المجتمعات الغربية أو الإنسان الغربي، لا طبّقه الغرب في سياساته الاستعمارية الخارجية على الآخر. وما يقربه القانون من مساواة ومبادئ ديمقراطية في هذا المجتمع الغربي أو ذاك يطبّق بدوره من خلال منهج مزدوج المعايير، فالتمييز الذي عرفتّه وتعرفه المجتمعات الغربية داخلها يفرض أن تفهم الديمقراطية الغربية، بكل أبعادها، لا من خلال قراءة نصوص فكرية مرجعية أو نصوص في الدستور والقوانين، لأن قراءة تجليات تلك النصوص في الواقع مسألة، لا تقل أهمية، بل تزيد عن أهمية النصوص، بحد ذاتها، فالديمقراطية الأمريكية غير متحقّقة، كما تُقدّم بالنسبة إلى السود أو الأقليات، وحتى إلى الكاثوليك نسبياً، وهي غير متحقّقة على مستوى الإمكانات الواقعية المتاحة، بالنسبة إلى حق الترشح والاحتكام إلى صناديق الاقتراع.

1- الغنوشي، الشيخ راشد: «مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني» المركز المغاربي للبحوث والترجمة، لندن 1999. و«الحريات العامة في الدولة الإسلامية»، مركز الوحدة العربية، بيروت 1993.

أما من جهة أخرى؛ فإن تقديم الديمقراطية الغربية يحتاج إلى دراسة تكوّنها التاريخي، كيف بُنيت، في أمريكا مثلاً مع إبادة الهنود الحمر، واغتصاب أراضيهم، وقدر كررته الديمقراطية الإسرائيلية في فلسطين، وإن استبدلت المجازر والتهجير بالإبادة، وأبقت اغتصاب الأرض، أو كيف بُنيت باستبعاد المرأة مئات السنين عن حق الترشح والانتخاب، أو باستبعاد الطبقات الشعبية التي لا تحمل صك ملكية، وهكذا. ثم متابعة تشكّلها وتطورها عبر مسار متعرّج ومساومات معقّدة.

طبعاً، هذا كله لا يعني التقليل مما أرسته التجربة الديمقراطية، مما يشير إليه الآن الداعون لها من بعض المبادئ العامة، وإن سبقها الإسلام من حيث الجوهر، والتي ليست بالضرورة مطبقة فعلياً في الغرب حتى اليوم، مثل التعددية وسيادة القانون ومساواة الجميع أمامه، أو الاحتكام لصناديق الاقتراع أو التداول على السلطة، ولكن هذه حتى لو انتُزعت من إطارها التاريخي وشروط تكوّنها ومجتمعاتها المحددة وظروفها السياسية والاقتصادية والطبقية وموقعها في ميزان القوى العالمي، هل يمكن اعتبارها «مبادئ كونية»، أو وضعها ضمن إطار «عصر كوني» يستوجب المشاركة في تداول قيمه؟! ومن ثم؛ اعتبار - كما يذهب البعض - كل دعوة إلى الاستثناء والخصوصية مقاومة فاشلة لهذا الكوني الذي لا بد من أن يتحقّق؛ إذ هو في موقع الحتمية؛ لأن الديمقراطية مثلها مثل العلوم حقيقية كونية؟ ولكنْ؛ كيف يمكن ذلك، إن لم يتم تحريرها من خصوصيتها، وهذا لا يتم إلا بنقد تلك الخصوصية، أو في الأقل بنقد الديمقراطية الغربية، وإعادتها إلى تاريخيتها وظروف نشأتها ومسار تطورها، وإبراز البون الشاسع بين المبادئ الديمقراطية المشار إليها وتطبيقاتها تاريخاً، داخلياً وعالمياً، وكذلك في الوقت الحاضر، داخلياً وعالمياً.. والانتباه إلى الازدواجية في تطبيق

المعايير قديماً وحديثاً، وبكلمة أخرى؛ الانتباه، عندما نأتي إلى بلادنا، إلى مجموعة معوّقات، لا تسمح بالتعامل وإياها (الديمقراطية) بمنهجية الحتمية مثلاً معوّقاً: التدخل الخارجي والتجزئة الغربية.

على أن عملية تحرير مبادئ الديمقراطية من خصوصيتها تشكّل عقدة نظرية وعملية، يهرب منها مَن يريد إعطاءه صفة الكونية، لأن شرط الكونية إخراج القوانين من مجموع الخصوصيات، وإلا وقعنا في الإشكال الراهن الذي ينبع من محاولة إعطاء الخصوصية الأمريكية، وليس الغربية عموماً في مرحلة العولمة، صفة الكونية. وهذا يتطلب أن يحدد - بالضبط - ما هو هذا العصر الكوني الذي نعيشه؟ أو هل هو الكونية العولمية المؤمركة؟،أم هو عصر كوني مقابل، يقاوم ذلك العصر الكوني؟ ثم هل يمكن اعتبار أن ما ينتظر العالم ضمن معطياته العسكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية وموازين قواه، ومحاولة فرض العولمة المؤمركة نظاماً للعالم، هو مسار متجه نحو الديمقراطية، وبلا أية استثناءات أو خصوصية، أو الحكم بأن أي حديث عن استثناء وخصوصية مجرد محاولات يائسة أمام حتمية العولمة الحاملة للديمقراطية.

هذه مسألة تحتاج إلى وقفة مدقّقة لأهميتها، لأنها تشكّل - من جانب آخر - التقاءً ولو من موقعين متناقضين مع موضوعة الذين يبشّرون منطقتنا العربية بالديمقراطية مع التسوية والمصالحة التاريخية والدولة العبرية ودخول العولمة.

إن أول ما يمكن دفعه في هذا المجال أن أمريكا - كما الغرب - لم يحملا الديمقراطية للعالم عندما كانا مسيطرين على أغلب مناطقه بالقوة العسكرية، وكانا أكثر سيطرة من اليوم، فالاستعمار والإمبريالية والاستعمار الجديد حملا للعالم أنظمة الدكتاتورية، ولهما تاريخ أسود في دعم أشد الدكتاتوريات، بل توليدها ضد أنظمة ديمقراطية، ومثال بينوشيه، أو سوهارتو، ليسا ببعيدين، والحكم القمعي أيام الاستعمار المباشر ليس ببعيد

كذلك. فإذا كان التاريخ ينقض هذه النظرية، وإذا كانت القوى التي تقود العولمة اليوم هي استمرار تاريخي للقوى التي قادت الاستعمار والإمبريالية والاستعمار الجديد، وإن اختلفت المرحلة الجديدة عن المراحل السابقة، بسمات معينة، إلا أنها من حيث الجوهر المتعلق بالهيمنة على الخارج وانتهاب ثوراته وتحويله إلى توابع لم يتغير، وإذا اعتبر أنه سيحمل سمات جديدة، فهذه السمات انتقلت بسمات السيطرة الاستعمارية السابقة إلى مستويات أكثف وأعلى وأشمل أكثر كونية. من ثم؛ إن الاستنتاج القائل بأن العولمة ستعمّم الديمقراطية الغربية لا يقوم على أساس تاريخي، أما إذا وضع على محكّ الهيمنة المتوقعة، ولا يغيّر من طبيعتها شيء حين تُسمّى كونية أو عولمة أو كوكبية، فإن النتائج أو الأسباب أو العوامل التي دعت إلى مقاومة الاستعمار ستكون حاضرة هنا، وربما بمقدار أشد وأكثف، ومَن سيكون الأكثر احتمالاً هو الرد بالقمع، وباستخدام كل أشكال إسكات المعارضة، ومصادرة الاحتكام إلى رأي الشعب. وكيف سيكون الحال حين نأتي - بصدق - إلى الاحتكام إلى رأي شعوبنا العربية والإسلامية، بما يجري من تسويات جائرة، أو بما يمرّر من مشاريع صهيونية؟ ولهذا؛ من السذاجة، أو التمويه، أن يصوّر دعاة التسوية والعولمة في بلادنا أنهم يحملون في جعبتهم الديمقراطية، أو أن الديمقراطية جزء من عربة التسوية والعولمة.

إن القوى الاستعمارية حين لم تحمل الديمقراطية، أو حين أيّدت الدكتاتوريات لم تفعل ذلك لأنها تحمل «أفكاراً خاطئة»، وإنما فعلتها؛ لأن ذلك جزء لا يُجتزأ من نظام الاستعمار أو الإمبريالية أو الاستعمار الجديد. بل إنه من طبيعتها مادامت تريد استتباع الآخرين، فالعبيد حين كانوا يُساقون بالسلاسل والسياط، لم يكن ذلك لأن الأسياد، أو تجّار العبيد، «قساة القلوب» أو «غير إنسانيين»، وإنما لأن السلاسل والسياط شرط نظام العبيد والعبودية.

ولهذا؛ فإن مصادرة الديمقراطية والتلاعب بها إلى حد تفريغها من محتواها سيكونان سمة العصر الكوني الذي تمثله العولمة المؤمركة المتصهينة، لا محالة.

ومن هنا؛ إن كان سيكون هنالك ديمقراطية، أو عصر كوني ديمقراطي، فشرطه الإطاحة بالعصر الكوني العولمي، أو في الأقل؛ اختراقه بالكفاح ضده، ولَيّ ذراعه؛ حيث أمكن.

وأخيراً؛ في هذا الصدد، هل يمكن تصوّر جماهير الأمة تذهب إلى صناديق الاقتراع؛ لتصوّت في مصلحة التسوية التي تحملها العولمة المؤمركة في بلادنا العربية، أو في مصلحة مرشّحين فاسدين أو مُفرّطين في اقتصادهم الوطني ضد مرشحين يعارضون التسوية ويدافعون عن الاستقلال واستنهاض الأمة، أو يتسمون بالنزاهة والاستقامة والدفاع عن مصالح الناس ومطالبهم، وببساطة، بلا تزوير، لا يمكن تصور نتيجة تقبل بها أمريكا والصهيونية، وإذا افترضنا جدلاً، وفي لحظة ما، أن هنالك قطراً صوّت في الاتجاه الذي تريده أمريكا والصهيونية حتى تحمل عربة العولمة «الديمقراطية»، فإن أقطاراً أخرى لن تفعلها أبداً، هذا القطر نفسه لن يكرّرها أبداً.

المهم أن وعود العولمة لشعوبنا بالازدهار أو التنمية أو الديمقراطية أو حقوق الإنسان ليس أكثر ممّن برق خلب أو سراب، وأمامنا التجربة، ومَن يعش يرَ.

أركان الديمقراطية وخصوصيتنا الراهنة

إذا صحّت هذه الاستنتاجات فيما يتعلق بالديمقراطية والعولمة، فإن الحيثيات أو الأركان التي تقدم بها الديمقراطية باعتبارها احتراماً لحقوق الإنسان وسيادة القانون والاحتكام لصناديق الاقتراع والتداول على السلطة، والقبول بالآخر، والتعددية السياسية والثقافية، تصبح قضايا تخصنا، نحن،

لا هُم، وذلك إذا كانت متجاوبة مع حاجاتنا فعلاً، ومع ما ينظم علاقات القوى السياسية والاجتماعية والاقتصادية المختلفة في بلادنا. وبهذا؛ لا تعود استيراداً من نموذج خارجي، أو عملية ستفرضها العولمة من ضمن ما ستفرضه علينا، ولا تعود مبادئ كونية، نقبل بها؛ لأنها كونية، من ثم؛ لا يقوم تعارض بينها وبين خصوصيتنا، أي تصبح جزءاً من خصوصيتنا، ولا سيما حين تؤصل وتأخذ مكانها في الفقه، وهذا ليس بغريب في التعامل عندئذٍ مع هذه الأركان التي أشير إليها، باعتبارها «أركان النظام السياسي الديمقراطي»، لأن الديمقراطية الغربية نبعت من خصوصية كل دولة من دول الغرب. وقد وضعت هذه الخصوصية بصماتها على النظام الديمقراطي في كل بلد، فنحن هنا لا نجد أنفسنا أمام نموذج واحد أو نظام واحد، حتى نظام الانتخاب اختلف من بلد وآخر، فوجد مثلاً نظام الانتخاب النسبي أو نظام الانتخاب الفردي أو نظام بين هذا وذاك، كما الاختلاف، من نظام ملكي، إلى نظام رئاسي، إلى نظام يفصل بين رئاسة الجمهورية ورئاسة مجلس الوزراء. فالتنوّع هنا في ألوان الأنظمة الديمقراطية نبع من الخصوصيات، وكان لكل خصوصية تاريخيتها وظروف نشأتها وتطورها.

ومن ثم؛ فإن الاحتجاج بالخصوصية ليس بدعاً، وليس بالأمر المستنكر أو المستهجن. فكل نقاش يصادر مبدأ الخصوصية يحمل في طياته مصادرة للتاريخ وللهوية وللمصالح، بل وللعلم، ولما هو عام بين المجتمعات، كذلك لأن خصوصية المجتمعات هي العام الذي لا مراء فيه.

ولكنْ؛ إذا كانت خصوصيتنا ترفض «مبدأ» ما، فكيف لا نحترم ذلك، مادمنا نحن الذين يراد لنا أن نحمل ذلك «المبدأ» ونطبّقه؟، وإلا يجب أن يفرض علينا فرضاً، وفي هذه الحالة: أين احترام الرأي العام والإرادة الشعبية وصناديق الاقتراع؟ أين الديمقراطية نفسها؟!

بدلاً من ذلك يتوجّب إثبات أن «المبدأ» المعتبر «عاماً» أو «كونياً» لا يتعارض مع خصوصيتنا وحاجاتنا والرأي العام في بلادنا، بل يجب أن يأتي الإثبات في هذه الحالة، بالإيجاب، وليس بعدم التعارض فقط.

هذا هو الفارق الهام بين مَن يطرحون أركان التعددية واحترام صناديق الاقتراع والتداول على السلطة.. إلخ، انطلاقاً من النموذج الغربي للديمقراطية، أو باعتبارها مبادئ كونية، والأسوأ إذا اعتبرت أنها من مكوّنات العصر الكوني العولمي، وانتظار فرضها علينا فرضاً، وانتظار فرضها علينا، من جهة، ومَن يطرحونها، من جهة أخرى، باعتبارها استجابة لحاجات لنا، ويؤصّلونها؛ بحيث يعاد إنتاجها؛ لتحمل بصماتنا، وتنزل ضمن عملية نهضتنا وخصوصياتها، فتتجلّى على صور مختلفة حتى ضمن خصوصيات خصوصيتنا، بسبب هذه التجزئة اللعينة، فيما بين دولنا.

(2)

أسئلة نظرية أوّليّة حول الديمقراطية في الغرب

السؤال الأول: هل الديمقراطية نابعة من فلسفة بعينها؟

هل الديمقراطية نابعة من فلسفة بعينها، أخذ بها إيماناً واستحساناً بين خيارات أخرى؟ أم هي محصلة ولّدتها الصراعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، واقتضتها حاجات الرأسمالية الصاعدة، من ثم؛ لا يمكن نسبتها إلى الفلسفة، بالرغم من أن الفلاسفة عمدوا إلى التنظير لها. فأوّلَ البعض حركة الواقع في الغرب من خلال الفلسفة والتنظير، بينما أوّلَ البعض الآخر أن حركة الفلسفة والتنظير نظرت لحركة ذلك الواقع بعد أن سبقها، أو ربما سبقته أحياناً، لأن التغيير في الواقع كما حدث في التجربة الغربية مرّ عبر صراع طبقي اجتماعي سياسي معقد متعرج؛ ليجد طريقه في التطبيق، ويصبح واقعاً، وهنا؛ كانت تتداخل عدة عوامل، وأحياناً؛ كانت الفلسفة من بينها.

السؤال الثاني: هل الديمقراطية مجرد آلية؟

هل الديمقراطية في الغرب مجرد آلية، تم اختيارها من بين آليات أخرى لتنظيم العلاقات السياسية والاجتماعية والثقافية هناك؟ أم هي محصلة لعملية تاريخية، كانت لها ظروف نشأة، وكان لها تاريخ تطور، ومرت عبر طريق متعرج من الصراعات والمساومات، ومن ثم؛ فهي ليست مجرد أركان لآلية، يمكن استيرادها واستخدامها بقرار ذاتي، والتعامل وإياها مثل التعامل واستيراد السيارات، أو أنظمة السير، أو إدارة البنوك؟

السؤال الثالث: هل الديمقراطية في الغرب من طراز واحد؟

لماذا اتخذت الديمقراطية في الغرب ألواناً متعددة، وطرقاً مختلفة، وآليات داخلية مختلفة من بلد أوروبي لآخر، بمعنى أن الديمقراطية نبعت من الخصوصية، وحملت دائماً بصمة الخصوصية؟ فالديمقراطية الإنكليزية، والبريطانية فيما بعد، والديمقراطية الأمريكية، والديمقراطية الفرنسية، والديمقراطية الإيطالية، والألمانية، والسويدية، والهولندية، والإسبانية، والبرتغالية، وغيرها، لم تعرف طريقاً واحداً للتطور، ولا شكلاً واحداً للنظام السياسي، ولا لوناً واحداً للطبقات التي قادتها أو عارضتها أو دخلت في مساومات لإعطائها شكلها، ولم تعرف النمط نفسه من الأجهزة والمؤسسات وكيفية عملها. فالدساتير هنا مختلفة، والقوانين مختلفة، إلى هذا الحد، أو ذاك.

وإذا كان هنالك مَن يحاول أن يخرج بما هو مشترك بين هذه جميعاً، فهذا المشترك هو محصلة الخصوصيات، وليست الخصوصيات هي تطبيق للمشترك في التجربة الرأسمالية الغربية.

السؤال الرابع: هل ثمة فلسفة واحدة للعلمانية في الغرب؟

هل هناك فلسفة واحدة للعلمانية في الغرب، ومن ثم؛ فإن على الحديث الذي يعيد الديمقراطية أو العلمانية إلى فلسفة محددة أن يتجنّب التعميم، ويعلم أن هنالك في الغرب مَن حملوا الديمقراطية، أو قبلوا بالعلمانية، يختلفون مع بعضهم عندما تأتي إلى المفاهيم والفلسفة، فالمحافظون والديمقراطيون والليبراليون واليساريون والكاثوليك والبروتستانت لا يرجعون إلى مفهوم واحد ولا فلسفة واحدة حول الديمقراطية وإن كانوا قد تقاطعوا في العقد الاجتماعي - إن شئت - عند نقاط معينة في الديمقراطية أو في النظام الديمقراطي

المطبق في بلدهم المحدد! فالكاثوليكية نفسها دخلت هذا التقاطع، وقبلت بنظرية «فصل الدين عن الدولة» دون أن تنطلق من المفهوم نفسه أو الفلسفة نفسها الذي يستند إليها ليبرالي أو ماركسي، وهؤلاء - أيضاً - ليسوا من أيديولوجيا واحدة. وهكذا عندما تأتي إلى الفلسفة والمفاهيم الأيديولوجية لا يكون الاتفاق إلا عند أركان تطبيقية وآليات، ليس بالنسبة إلى الديمقراطية، فحسب، وإنما - أيضاً - بالنسبة إلى العلمانية، بمعنى الفصل السياسي بين تدخّل الكنيسة، بالدولة، والعكس.

تُطرح هذه الأسئلة؛ لتهزّ توجّهات بعض الذين يدعون للعلمنة وللديمقراطية، بالاستناد إلى مفهوم، يتبنّونه، أو فلسفة، يرجعون إليها، ثم ينكرون على غيرهم التعامل مع الديمقراطية والاستعداد للدخول في مساومة حولها من مواقع مرجعية أخرى[1]، لأن مَن يفعل ذلك في محاولة استئثارية وانغلاقية وإقصائية، (كل ذلك في آن واحد) يغلق الباب أمام ولادة ديمقراطية عبر مساومات تاريخية وعقود اجتماعية، تنخرط فيها قوى اجتماعية وسياسية ذات مرجعيات عقدية وفلسفية ومفاهيمية مختلفة، وذات توجّهات اقتصادية مختلفة كذلك. ويفتح الباب أمام الدكتاتورية من خلال السير على طريق الإقصاء؛ مثل منع أصحاب المرجعية الإسلامية أو الأحزاب الإسلامية من المشاركة في العملية التاريخية لنهضة الأمة.

بينما إذا حُصرت الديمقراطية ضمن خطوط أو مرتكزات سياسية وتنظيمية وإجرائية معينة، كما ضمن مبادئ وأركان محددة، فسيكون بالإمكان

1- انظر على سبيل المثال دراسة الدكتور عبد الرزاق عيد في كتاب «الديمقراطية بين العلمانية والإسلامي»، دار الفكر دمشق، سوريا، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط1، 1999م، 1420هـ، فهو يُنكر على مَن يأخذ الديمقراطية بلا علمانية، والعلمانية يجب أن تكون على القياس الذي يحدّده، ويخرج من ذلك علمانيين كثيرين. وكذلك حين يرى كل من د. هشام شرابي وجورج طرابيشي بأن الديمقراطية تشترط القناعة بالحرية الجنسية.

أن يتقاطع عندها مختلفون في مرجعياتهم العقدية والفلسفية والفكرية ومواقعهم السياسية، وهو ما حدث في الغرب الذي يتخذونه نموذجاً، ولا يلحظونه عند تقديم الديمقراطية أو العلمانية في بلادنا، ولا كيف يمكن لتلك الخطوط والأركان أن تتجلّى بأشكال مختلفة وضمن الخصوصيات المتعددة لدول التجزئة في بلادنا؟ هذا دون إغلاق الباب أمام بقاء أنظمة سياسية، من نمط مختلف، قد لا يحمل اسم الديمقراطية، ولكنه يتقاطع معها، بما يمكن أن يكون مشتركاً.

الذي يجب أن يحسم فيه هنا، هو نزع المرجعية الفلسفية عن الديمقراطية عند إنزال مبادئها أو أركانها أو أشكالها التنظيمية إلى التطبيق أو عقد العقود الاجتماعية، هذا دون أن يعني تنازل أحد عن مرجعيته العقدية أو الفلسفية ودعوته لها، هذا أولاً، أما ثانياً؛ فإن آليات الديمقراطية تشكّلت عبر عملية تاريخية وعبر صراعات ومساومات، ولم تنشأ معلّبة، وإنما ستواجه عمليات تطور متنوعة حينما تنزل إلى التطبيق. وثالثاً يجب ألا تعامل الديمقراطية سواء من حيث مرجعياتها المختلفة أو مبادئها وأركانها، باعتبارها قواعد «كونية إلزامية» أو حتمية فوق الخصوصيات، سواءً كانت خصوصية الغرب، أم خصوصية غيره.

فعلى سبيل المثال، لا يحق لأحد أن يقدم الاعتراف بالعائلة خارج الزواج الشرعي، باعتبارها «حقيقة كونية»، ولا علاقة للخصوصية بها. الأمر الذي يعني أن المشترك وما يمكن اعتباره عاماً وعالمياً إنما هو المشترك النابع من كل الخصوصيات، والذي تقبله كل الخصوصيات، باختيار حر، وضمن تجربتها الإنسانية، وإذا لم يكن الأمر كذلك، فكيف يصحّ أن يفرض «مبدأ كوني» ضد الإدارة الحرة للشعب المعني واختياره؟ وأين؟ ونحن نتحدث عن الديمقراطية ومبادئ التعددية واحترام إرادة الناخبين والاحتكام لصناديق الاقتراع؟

في الحقيقة؛ إن هذه الموضوعة الأخيرة تتكشف عن عمق الاستبداد والدكتاتورية والقمع تحت جلود مَن يرفعون راية الديمقراطية (ومَن ينهج نهجهم، فيما يتعلق بحقوق الإنسان)، ثم يريدون فرض رؤى معينة أو قيم معينة أو مفاهيم معينة، باعتبارها كونية، أو تحت حجة الكونية، على شعوب العالم كله دون الرجوع إلى إعطاء الشعب حق الخيار ودون استفتائه بنزاهة وضمن «الأصول الديمقراطية» التي «يحملونها». وبالمناسبة؛ يبدو أن بعض الذين حملوا نظرية فرض ما اعتبر قانوناً علمياً، الاشتراكية العلمية في السابق مثلاً، على الشعوب باعتبار ذلك عاماً وكونياً أخذوا يستمرئون - الآن - تغيير الصيغة من «القانون العلمي» إلى «المبدأ الكوني» الذي راحت تروّج له العولمة المؤمركة. وقد شهدنا نماذج على ذلك في مؤتمر السكان، في القاهرة، وفي مؤتمري المرأة في بيجن (بكين) ونيويورك.

فالعولمة المؤمركة أو العولمة التي تحملها الإدارة الأمريكية للعالم تعتبر نفسها التعبير عن «المبادئ الكونية»، أو على الأصح، تعتبر المبادئ التي تفرضها على منظمة التجارية العالمية، أو المنظمة العالمية للحقوق الفكرية، أو في ميادين الإعلام والثقافة وحقوق الإنسان هي المبادئ الكونية التي يجب أن تكون مهيمنة على «الخصوصية»، أي على القوانين الوطنية لكل بلد، كما على إرادة شعبه وخياراته. فنحن إزاء تهديد للديمقراطية، ليس على مستوى العالم الثالث، فحسب، وإنما - أيضاً - حتى على مستوى أوروبا وأمريكا تحت شعار «المبادئ الكونية» التي تريد العولمة أن تفرضها، فإذا كان كل شيء سيصبح سلعة، بما في ذلك الثقافة، فلماذا لا تصبح الديمقراطية وحقوق الإنسان سلعة تباع وتشترى في السوق العالمية الحرة؟! هذا ما تريد هذه «الكونية» أن تصل إليه، والبعض يردّده عن حسن نية أو حلم، ولكنهم لا يعلمون أين يقفون!

أسئلة من واقع الديمقراطية الغربية

السؤال الأول: هل ثمة علاقة بين الديمقراطية والإمبريالية في الغرب؟

هل ثمة علاقة عضوية، أو مباشرة، بين الديمقراطية في الدول الغربية والوضع الهيمني المسيطر لتلك الدول على بقية دول العالم وشعوبه؟ وقبل ذلك، هل ثمة علاقة بين السيطرة العالمية للغرب، وما نجم عن ذلك من نهب متواصل لثروات العالم وجهود أبنائه، وما قام من ديمقراطية داخلية فيه، وذلك بمعنى هل ثمة علاقة بين الديمقراطية في الغرب والسيادة العالمية والثروة المتراكمة في الدول الغربية، مما سمح بإرضاء الناس واسترضائهم وتحسين أوضاعهم المعيشية، ومن ثم؛ إقامة علاقة عضوية بينهم وبين الدولة والقوى المهيمنة عليها أو المهيمنة سياسياً واقتصادياً وثقافياً وإعلامياً، وهو ما سمح بتأمين عنصر الاستقرار في أثناء عملية الاحتكام لصناديق الاقتراع والتداول على السلطة، بل سمح بأن تُحصر العملية الانتخابية والتداولية على السلطة في تلك القوى، لا من خلال القهر المباشر، وإنما من خلال الإرضاء والاسترضاء الممكنين بسبب السيادة العالمية والثروة المتراكمة عبر نهب عالمي تاريخي ونهب عالمي راهن؟ وقد مضى هذا النهب باتجاهين: اتجاه النهب المباشر للمواد الخام والثروات والجهد البشري، والنهب غير المباشر، من خلال احتكار السوق العالمي وتحديد أسعار البضائع المصنعة والتكنولوجيا، والآن؛ احتكار الاستثمارات ورؤوس الأموال وقيادة صندوق النقد الدولي وغيرهما من المؤسسات المالية العولمية.

إذا كان من المهم هنا تجنّب التبسيطية التي فهمت الماركسية بها الديمقراطية الغربية، ولنقل للأمانة بعض الاتجاهات الماركسية، باعتبارها صناعة برجوازية، لا أكثر، واعتبار مزاياها عائدة للطبقة الرأسمالية فقط، أو باعتبارها الوجه الآخر للدكتاتورية البرجوازية، فإن وضعها في التجربة الغربية ضمن إطار السيطرة على العالم ونهب ثرواته، يسمح بتفسير المشاركة التاريخية فيها وفي تطويرها وإعطائها ما اتخذته من مبادئ وأشكال، وذلك من قبل المجتمع، بمجموعه، بما في ذلك الطبقات العاملة، من خلال النقابات والجمعيات والمفكرين والأحزاب الاشتراكية والديمقراطية والنخب والطبقات الوسطى، وتلك التي بين الوسطى والفقيرة، بل حتى مشاركة الكنيسة نفسها (على سبيل المثال، مساندتها في التبشير الخارجي، وأحياناً؛ استخدامها في ذلك).

هذه السيطرة العالمية والنهب العالمي للثروات نتيجة ذلك نهباً مباشراً واستغلالاً للمواد الخام أو عبر التجارة العالمية أو الربا العالمي وتصدير رؤوس الأموال، سمحا بإجراء مساومات تاريخية، وبتوزيع جزء من هذه الغنائم على المجتمع كله، بما فيه الطبقات العاملة، وصولاً إلى دولة الرفاه التي عرفتها مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية. فكيف - والحالة هذه - لا تأخذ الديمقراطية في الغرب إطاراً، وتحمل مبادئ أوسع مما يحصرها بالطبقة البرجوازية ومصالحها الضيقة؟ طبعاً؛ لم يحدث هذا إلا عبر الصراعات الطبقية الاجتماعية والسياسية والثقافية داخل الغرب، ولكنّ؛ حتى تلك الصراعات كانت ممكنة، بسبب سمتي السيطرة العالمية والنهب العالمي لثروات الشعوب الأخرى.

السؤال الثاني: هل اللعبة الديمقراطية حيادية؟

هل تقوم اللعبة الديمقراطية في الغرب ضمن آلية حيادية عادلة، تحترم القانون أو يحكمها القانون فقط، أو بمعنى آخر هل هي آلية منضبطة،

وقد أمسك بخطوطها الأساسية من خلال طبيعتها ومبادئها مثلاً ضمان نوع المرشحين الذين يمكن أن يفوزوا، وضمان التزام المتنافسين أو المتداولين على السلطة، لمجموعة ثوابت أساسية بالنسبة إلى الحدود التي يمكن أن تسمح بإحداث تغييرات داخلية ضمنها؛ بحيث يحافظ على الاستمرارية والاستقرار والدستور والمكوّنات الثابتة التي تقوم عليها الدولية؟ أم هي آلية حرّة يمكن لأي كان أن يفوز بالسلطة، وأن يحدث التغيير الذي يريد إذا ما انتخبته الأغلبية؟ وهل عملية التأثير على الرأي العام حرة غير منضبطة؛ بحيث يمكن أن يختار الرأي العام في هذه الجولة رئيساً أو حزباً ليبرالياً مثلاً، ثم يمكن أن يختار في الجولة القادمة رئيساً أو حزباً شيوعياً من النمط القديم؛ لتكون له الأغلبية في البرلمان، وإذا بالدولة غير تلك الدولة والدستور غير ذلك الدستور؟ هل يمكن أن يحدث مثل هذا؟ أم هنالك من الآليات التي يتمنّع حدوثه أصلاً؟ وهل إذا ما حدث ذلك في غفلة، ستتركه القوى الممسكة بزمام الوضع، أو بزمام اللعبة الديمقراطية، ليمضي على رسله؟ أم ستعيد الأمور إلى نصابها طوعاً أو كرهاً، اغتيالاً أو انقلاباً، وغير ذلك، وغير ذلك؟

يتطلّب هذا السؤال أن نرى الديمقراطية في الغرب، لا من خارجها فقط، وإنما - أيضاً - من داخلها، وذلك من خلال رؤية القوى الأساسية التي تمسك من وراء ستار باللعبة الديمقراطية؛ لتضمن نوع المتنافسين، وحدود التغيير فيما بينهم، وتضمن اتجاه الناخبين وخياراتهم ضمن إطار هؤلاء المتنافسين، وتؤمن أن يبقى الخارجون عن ذلك الإطار مهمّشين حتى لو تمتّعوا بمزايا اللعبة الديمقراطية. وما ينبغي لأحد أن يتصور أن الإشارة إلى تلك القوى الممسكة باللعبة من وراء ستار، ترمي إلى الإيحاء أن ثمة اتهاماً بالمؤامرة، والأيدي الخفية، وغير ذلك، فتلك القوى هي من صلب النظام، ومن صلب مؤسّساته الحاكمة؛ أي قيادة أركان الجيش والمخابرات والأمن العام والمؤسسات والأفراد المتنفّذين

المساهمين في تحديد الثوابت والاستراتيجيات، فالسياسيون في الغرب - على سبيل المثال - يتركون مسائل تحديد ثوابت الأمن القومي والاستراتيجية الخارجية للقائمين على تلك المؤسسات الحاكمة، وهؤلاء يرثون سلطتهم ودورهم وتقاليدهم ضمن شروط، تكوّنت تاريخياً، ولولا ذلك لما اجتمع الاستقرار والأمن والاستمرارية في تلك المجتمعات مع الديمقراطية التي تسمح بالتعددية والاحتكام لصناديق الاقتراع والتداول على السلطة.

يمكن القول - هنا - إن الإفلات في بعض الحالات النادرة ممكن، وقد حدث فعلاً في ألمانيا بعد الحرب العالمية الأولى، بصعود النازية إلى السلطة من خلال الانتخابات، ولكن هذا ما كان ليحدث لولا الضربة التي وُجّهت للمؤسسة الألمانية نتيجة الحرب العالمية الأولى، وفرض شروط صلح مذلّة عليها، سمحت للأجهزة والمؤسسة أن ترخي قبضتها، أو ربما حتى التآمر مع النازية لإنقاذ ألمانيا. وإذا كان مثل هذا الاختراق قد يحدث في بلدان أخرى لظروف مشابهة، فإنه لا يحدث في أمريكا أو بريطانيا أو غالبية البلدان الأوروبية عموماً. وإذا حدث هنا وهناك، فسيصار - فوراً - إلى ضربه وتطويقه وعدم تكرار تجربة النازية مع تجربة ثورية، تحمل مشروعاً أكثر عدالة للفقراء والأقليات والناس عموماً.

بكلمة، لا يحسبنّ أحد أن الديمقراطية في الغرب بقيت واستمرت بلا تلك المؤسسات ومراكز القوى، فمَن لا يرى قوة المؤسسة والأجهزة التي تتحكم بالديمقراطية، ويراها مجرد خادم مطيع للديمقراطية، فهو لا يرى إلا السطح، وبتسطيحية عالية. كما أن الذي لا يرى مخالب وأنياب تلك المؤسسات والأجهزة، فينطبق عليه قول المتنبي:

إذا رأيت نيوب الليث بارزة
فلا تظننّ أن الليث يبتسم!

السؤال الثالث: كيف يتم اختيار القادة في الديمقراطية الغربية؟

هذا السؤال يتعلق بمجموعة المصافي التي يمرّ بها الفرد منذ اللحظة التي يدخل فيها الحزب الجمهوري أو الحزب الديمقراطي في أمريكا أو حزب المحافظين أو حزب العمال في بريطانيا، على سبيل المثال، حتى يصل إلى المصفاة الأخيرة التي تسمح له بالترشيح لبدء المسيرة نحو السلطة ومراكز القرار، فهذه المصافي تضمن للمؤسسة أن المعني أصبح ضمن السيطرة، وضمن الحدود المطلوبة، ولن يخلق المتاعب أو يخرج إلى حيث لا تحتمله المؤسسة، طبعاً؛ هذا لم يمنع من أن تحدث بعض الاستثناءات أو يفلت هذا الفرد أو ذاك من الأفراد، لكنْ؛ كانت تتدخل القوى القابضة على مراكز السلطة والقرار أو بعضها، لتضع لذلك حداً، وصل إلى حد الاغتيال أحياناً حين لم تنفع ألوان التهديد والإرهاب والابتزاز أو الإغرار والإغواء الأخرى، ثم يحسن أن يضاف إلى هذه النقطة جملة التقييدات الأخرى المتعلقة بالتكلفة المالية التي تتطلبها المعركة الانتخابية، وما تحتاج إليه من دعم الأجهزة الإعلامية الأمر الذي يحصر العملية الديمقراطية عملياً، وليس قانونياً، ضمن القوى المتنفّذة الممسكة بالسوق والمال والإعلام. لكنْ؛ لمّا كانت هذه القوى متّفقة على الثوابت والإستراتيجية وأصول اللعبة الديمقراطية إلا أنها متنافسة على السلطة، ومتناقضة ضمن حدود الثوابت والإستراتيجية وأصول اللعبة الديمقراطية، فقد أمكن أن تأخذ الديمقراطية في الغرب ما نراه على السطح من صراعات، وسيادة للقانون واحترام لأصول اللعبة الديمقراطية وتداور على السلطة، أي أن القوى التي تمارس الديمقراطية في الغرب شيء، والإقرار المبدئي أو النظري أن تلك الممارسة من حق الجميع بلا استثناء، ويمكن لأي فرد أو مجموعة القيام بالممارسة نفسها شيء آخر، لأن ليس كل ما هو من حقّك من حيث المبدأ، يمكنك أن تصل إليه عملياً، فمن حقّ كل فرد مثلاً أن

يمتلك شركة كبرى أو يشتري ناطحة سحاب، ولكن ممارسة هذا الحق شيء آخر تماماً. ومن هنا؛ تستطيع هذه القوى المتنفّذة أن تمارس الديكتاتورية ضد المجتمع متى اتّفقت، أو هي تمارسها في مجموعة الثوابت المتفق عليها. وتستطيع - في الوقت ذاته - أن تتصارع فيما بينها، وتنهش بشرف بعضها بعضاً، وتمسّ من صدقيتهم ما شاءت، وتطيح ببعضها في الانتخابات، بينما تحتكم في ذلك إلى الرأي العام وصناديق الانتخاب، كما إلى القانون والقضاء، أي تحتكم للديمقراطية، فالشعب هنا له حرية الاختيار، لكنْ: اختيار بين خيارين محددين سلفاً، وإذا أضيف ثالث، فينبغي له أن يكون من طينة الخيارين من حيث الجوهر، مهما أضاف من المساحيق على وجهه، أو يكون مهمّشاً أصلاً.

ويمكن للذين يراجع التغييرات التي كانت تدخل على قوانين الانتخابات أن يدرك كيف كانت تطوّع تلك القوانين: لتبقي الخيار الديمقراطي محصوراً ضمن تلك القوى المتنفّذة، وذلك كلما أخذ حزب من خارجها يتقدم: ليحتل مكاناً منافساً، فقد تغيّر - على سبيل المثال - قانون الانتخاب الفرنسي من الانتخاب النسبي، وهو النظام الأكثر تمثيلاً لمجموع الرأي العام، إلى الانتخاب على أساس الدائرة، وقد أدى ذلك إلى هبوط تمثيل الحزب الشيوعي الفرنسي في الانتخابات أواخر الخمسينيات الماضية، إلى عُشر تمثيله في النظام السابق، علماً أن عدد ناخبيه زاد، ولم ينقص في حينه، هذا دون الحاجة إلى المغزى من وراء تسليم أمر النقابات العمالية للمافيا في أمريكا.

إن التناقص المستمر في أعداد الذين يشاركون في التصويت عموماً، وفي الولايات المتحدة الأمريكية خصوصاً، ربما 30٪ أو أقل، يحمل دلالة على ما تقدم من سمة داخلية للعبة الاختبارات والانتخابات، وما تكشفه من عمليات، تتحكّم بالانتخابات بعيداً عن جمهور الناخبين، وعزلاً للنخب والمثقفين.

ولهذا؛ لا يحسبنّ أحد أن التحكّم في العملية الانتخابية ليس له من طرق أو طريق غير تزوير الانتخابات أو التدخّل الفظّ في فرض قائمة واحدة. فهنالك طرق أخرى، تصل إلى النتيجة نفسها تقريباً، ولكنْ؛ بقفازات من حرير، ومن خلال اللعبة الديمقراطية نفسها.

هنالك في بلادنا، مَن يعتبرون نموذج الفرد المواطن غير المرتبط بعلاقات عائلية وعشائرية وقبلية، والذي يدخل إلى المجتمع المدني من خلال المؤسسات أو الأحزاب أو منظمات المجتمع المدني أو النقابات الطراز الغربي أنه يشكّل الحالة النموذجية الأرقى التي يجب التطلّع إلى الوصول إليها. ولكن الذي يتخطّى السطح والظاهر، سيجد أن هذه الموضوعة تحمل الكثير الكثير مما يجب أن يقال فيها، فالسيطرة التي يمارسها الإعلام على الفرد في الغرب، يجعل وعيه مرهوناً بأجهزة الإعلام المسيطر عليها من قِبل القوى المتنفّذة. وهذا نمط من الاستلاب والعبودية وفقدان الفردية أعلى بكثير مما يتصوّره الكثيرون، أو هو عكس ما يتصوّرون. ولكي لا نقارن بما عندنا حتى لا يهرب أصحاب ذلك النموذج من الإجابة، لننس ما عندنا مؤقتاً، ريثما نصفي الحساب مع هذا النموذج للفرد الذي يُراد أن يكون الإصلاح عندنا باتجاهه. إن إفقاد الفرد القدرة على أن ينتخب أو يفكر خارج المؤسسة الإعلامية والماكينة الانتخابية كان من أسباب نجاح الديمقراطية الغربية، في حصر لعبتها ضمن فئات أو أحزاب محددة أو الطبقات الرأسمالية النافذة.

ثم عندما يخرج الفرد إلى المجتمع ويواجه المجتمع والدولة والمؤسسة وحيداً فرداً؛ إذ يواجه أصحاب الشركات والبنوك والجامعات ومراكز البحث، أي مَن بيدهم قطع الأرزاق، فلا يتصورنّ أحد أنه غير مضطر أن يصوغ مسلكه الفردي وأفكاره ونظرته للحياة، بما ينسجم ومؤسسات الدولة وأجهزتها، أو مؤسسات مَن بيدهم قرار، رَفْعه إلى أعلى، أو تجميده في مكانه، أو الهبوط به، أو

إلقائه إلى الشارع، فالحديث عن الفرد الحر القوي غير المقهور أو المستلب، الذي يفكر بحرية كما يريد، هو حديث بعيد تماماً عن الواقع الفعلي للفرد العادي في الغرب، بل حتى للنخب والمثقفين، فضعف الفرد والاستلاب آخذان بالزيادة، كما يُلحَظ من مواقف النخب في الجامعات وأجهزة الإعلام ومراكز البحوث، لا سيما في الولايات المتحدة الأمريكية؛ حيث يسحق الفرد خارج المؤسسة الأجهزة ومراكز المال والسيطرة، وإذا ألقي بالشارع، فمَن يسنده ويقف إلى جانبه أو يؤويه من الشارع على الأقل، ويا للهول مع العولمة حين تصغي دولة الرفاه في الغرب.

أما مؤسسات المجتمع المدني كالجمعيات وبعض المنظمات المدافعة عن الناس، بل أن كثرتها في الغرب انعكاس لعمق المشكلة آنفة الذكر، هذا أولاً، كما أنها ثانياً واقعة - بدورها - تحت رحمة مَن يتبرعون لها، ويدعمونها، والنقابات بمجموعها إمّا وقعت تحت إرهاب المافيا، كما حدث في تجربة الولايات المتحدة الأمريكية، وإما اشتُرِي قادتها، وقد بُحّ صوت الشيوعيين في الغرب، وهم يشيرون إلى ذلك.

ليست المشكلة في الغرب بالقوانين حين تظلم أو يُعتدى عليك، ولكنّ؛ في الإفادة من القانون التي لا يقوى عليها إلا أصحاب المال والقوى والنفوذ، والمشكلة ليست في حرية الرأي، وإنما المشكلة في إمكان ممارسة حرية الرأي؛ حيث السيطرة على أجهزة الإعلام والنشر والتوزيع. والمشكلة ليست في ممارسة حق الاعتراض على تغوّل الأجهزة أو المؤسسات، وإنما المشكلة فيمَن يحق له الاعتراض، مثلاً، في أمريكا ثمة فارق، إن كنت يهودياً أو من الواسبس، أم كنتَ من السود والأقليات الأخرى. والمشكلة ليست في السؤال: هل باستطاعتك أو يحق لك أن ترشّح نفسك لرئاسة الجمهورية أو عضوية الكونغرس، أم لا؟ وإنما المشكلة في مصادر الدعم، وفي المؤسسة والإمكانات المالية التي يمكن أن تسمح أو لا تسمح لك بذلك. طبعاً يمكن أن تترشح،

ولا يسمح بك أحد حتى لو كنت متفوقاً علمياً ومتميز أخلاقياً وأكثر أهلية وجدارة، والمشكلة ليست في أن تمارس حق الانتخاب والتصويت، وإنما في الخيارات المطروحة أمامك؛ لتمارس هذا الحق.

السؤال الرابع: هل ثمة لعبة انتخابات بأساليب مستقيمة؟

هل ثمة إمكانية للدخول في لعبة الانتخابات بعيداً عن استخدام الطرق الملتوية في تحطيم المنافس، أو في تقديم الذات المرشّحة؟ لأن التجربة الأمريكية - مثلاً - صارخة من جهة دناءة الأساليب المستخدمة في العملية الانتخابية، هذا دون إشارة إلى الخوف من العنف والتصفية، كما حدث مع تراجع كولن باول رئيس أركان الجيش الأمريكي السابق، وعائلته من أن يرشّح نائباً للرئيس، بسبب لونه الأسود.

أما مشكلة استخدام الأساليب غير الأخلاقية، وأساليب «الغاية تبرّر الواسطة» في العملية الانتخابية، وإن كانت في أوروبا - عموماً - أقل حدّة مما هي عليه في الولايات المتحدة إلا أنها سمة من سمات التجربة الغربية في العملية الديمقراطية، فهل يمكن اعتبارها جزءاً من «كونية الديمقراطية»؟ أم ثمة إمكان بأن تؤدي خصوصيات أخرى إلى الجمع بين العملية الانتخابية والحرص على مستوى معين من الأخلاقية والأساليب الشريفة في المنافسة.

لا يمكن أن يُلام مَن يجيب، «لكنْ؛ إن كل ما يمكن أن تحمله اللعبة الانتخابية من أساليب غير أخلاقية، تظل أفضل من الدكتاتورية، ولكنْ؛ لو قبلنا هذا التفضيل يظل السؤال: أَ ليس هنالك طريق للّعبة الانتخابية يتخطّى هذين الخيارين؟

الجواب: إن كان هناك من طريق، فأرضه خارج الغرب، في بعض بلدان العالم الثالث أو في البلدان الإسلامية، ولكنْ؛ ليس تلقائياً، وإنما مع الجهد

الكبير على مستوى القانون والثقافة والوعي، وإن كان حسّ الجماهير بالاستقامة من أهم المضادات ضد الفاسدين والأساليب غير الشريفة. كما هو من أهم المضادات في تقويم الأفراد من وجهة النظر السياسية في حالات الانحراف عن الثوابت أو العلاقات بالخارج، وهذا يمكن أن يسمح بالخيار الثالث.

في الديمقراطية الأمريكية

تستحق الديمقراطية الأمريكية وقفة خاصة لسببين:

الأول: لما تمثله في التجربة الغربية.

والثاني: لتحول الولايات المتحدة الآن إلى دولة كبرى أقوى وأغنى وأوسع نفوذاً من أية دولة أخرى: أَ كانت غربية أم روسية أم صينية أم يابانية. مما جعلها تعمل على إقامة نظام القطب الواحد على مستوى النظام العالمي العسكري والسياسي، وتعمل على إقامة ما يسمى بنظام العولمة في المجالات الأخرى، ولا سيما التجارية والمالية والتقنية، وعلى أساس تحويل العالم إلى سوق واحدة، بما يشمل الثقافة كذلك، الأمر الذي يعني أن الصراع العالمي الجاري، والذي سينشب في العالم، ستكون أمريكا الطرف المقابل فيه لأغلب دول العالم.

من هنا؛ استحقّت الديمقراطية الأمريكية وقفة خاصة:

كتب إدوارد سعيد مقالة في «الحياة» بتاريخ **26** تشرين الثاني (نوفمبر) **1996** حول الانتخابات الأمريكية الأخيرة تحت عنوان «هيمنة عنصر المال وتحييد وسائل الإعلام». وهذه الانتخابات تشكّل نموذجاً واقعياً لحالة الديمقراطية الأمريكية في التطبيق العملي.

يمكن التوقف عند بعض الخلاصات في المقالة المذكورة، وأولها:

- «السياسة الأمريكية حالياً أصبحت مستنقعاً من الأموال الطائلة والأجهزة الحزبية الكبيرة والفساد المتأتّي من غطرسة السلطة».

- « .. للرئاسة، بسلطاتها الواسعة، مغريات، تصعب على المقاومة؛ بحيث لا يتورع المرشّح عن عمل أي شيء؛ ليفوز بها».

- يبدو أن العنصرين الرئيسين في الحملة الانتخابية الأمريكية هما: «الموارد المالية الهائلة التي يمكن استعمالها للحصول على النفوذ السياسي والقيام بالحملات وشراء صمت أو تعاون المخالفين. ثم تخلّي ما يسمى وسائل الإعلام المستقلة شبه الكامل عن مسؤولياتها؛ لتصبح - ببساطة - جزءاً من بنية السلطة وتفقد الأداء».

- وتشير المقالة إلى سياسة تهميش أمثال نعوم تشومسكي الذي ينتقد «نظام القوة الأمريكي».

تكفي هذه الخلاصات؛ ليحكم على لعبة التداول على السلطة من خلال الديمقراطية الأمريكية في الانتخابات الرئاسية بإدخالها قفص الاتهام، ولا ينقذها منه غير المقارنة بدكتاتورية النموذج السوفياتي، وما شابه. فالديمقراطية في الغرب عموماً، وفي أمريكا خصوصاً، لا تستمدّ مكانتها العالمية مضموناً إلا من خلال مقارنتها بأنظمة الحكم السوفياتي السابق والدكتاتورية الفردية. وتظهر الحقيقة عند حشر أي مدافع عنها؛ إذ تراه يهرب من مواجهة ما يمكن أن يُوجَّه إليها من لائحة اتهام إلى القول «يعني الدكتاتورية الفردية أفضل، يعني نظام الحزب الواحد أفضل؟» طبعاً؛ ليس بأفضل، بل هو أسوأ، ومن ثم؛ نعود إلى اختيار الديمقراطية الغربية، فالعودة هنا تكشف عن أن مزاياها مستمدة من سيئات سواها، وليس من مقوّماتها الذاتية، كما نعود لفرضية وهمية، تعتبر أن هذه الديمقراطية متاحة، كما هي، وما علينا إلا الاختيار.

إن التدقيق فيما أبداه إدوارد سعيد من تحكّم مَن يملكون المال، ويمسكون بالأعلام بالنتائج الانتخابية حتى لو كان المرشّح سيىء الصيت والسمعة، تحف به الفضائح الأخلاقية والمالية، من كل جانب. وحتى لو اعتبر ٪60 ممّن انتخبوه أنه «غير مستقيم وغير جدير بالثقة»، كما جاء في مقالة الدكتور إدوارد سعيد عن استبيان بهذه الخصوص. ويحقّ هنا الاستنتاج أننا لسنا أمام حالة مشاركة شعبية حقيقية، ولا حالة اقتراع غير متحكّم بها، ولا أمام ناخبين غير خاضعين لاتجاهات الإعلام الأقوى والأوسع، وإنما -أيضاً- إزاء كثيرين من المخالفين الذين التزموا الصمت، أو تعاونوا استجابة لضغط المال والنفوذ.

أما المنافسة؛ فهي بين حزبين وفردين من جبهة أهل المال والنفوذ المسيطرين على الحملة الانتخابية والإعلام، إنها منافسة بين شرّين؛ أي ديمقراطية الخيار بين الشرّين، وفي الأغلب، اختيار أسوأ الشرّين، كما حال اختيار بيل كلينتون.

هنا يلتقي الطريقان في المحصلة وتضيق المسافة بينهما في الجوهر، طريق الديمقراطية الأمريكية في الانتخابات الرئاسية، وطريق النموذج السوفياتي وغيره في الانتخابات الرئاسية، وإن بقيت المقارنة في مصلحة الديمقراطية الأمريكية من ناحية الشكل، ومن ناحية إبقاء مبدأ الخيار للناخب، ولو بين شرّين بدل الشر الوحيد الذي يقرر لك، فمن ناحية الشكل ثمة فروق، أما من ناحية الجوهر، فالنتائج واحدة.

هذا التأكيد على هذا التمييز بين الطريقين اللذين في الجوهر وفي المحصلة، مع الفارق، ضرورة حتى لا يوضع الحب في طاحونة الطريق الأسوأ.. طريق الدكتاتورية الفردية المباشرة، والتي لا يغيّر ممثلها إلا بالموت أو الانقلاب، ولا يملك ناخبها غير الخيار الواحد، كما كان حال النموذج السوفياتي. لكن ملاحظة التقاء الطريقين في الجوهر ضرورة كذلك، وإلا كان الفرار من الشرّ تخبّطاً في شر آخر.

وبالمناسبة، إذا تكرّس المبدأ الذي تحقّق في الانتخابات الرئاسية الأمريكية الأخيرة، وهو وصول نفوذ المال والإعلام إلى حدّ تجاوز الجوانب الأخلاقية الشخصية والمالية التي كان الناخب الأمريكي والمجتمع الأمريكي عموماً، بل كانت الطبقة المتنفّذة الأمريكية، لا تتسامح بتجاوزها، ولا سيما حين تدخل نطاق العلن والفضيحة. فإن هذا يعني سقوط آخر المعاقل التي كانت تحصن الديمقراطية الأمريكية في وجه الاستبداد المطلق، ولكن المقنّع، أي فرق آخر من الفروق التي تميّز الديمقراطية الأمريكية عن النمط المقابل للديكتاتورية الفردية، حتى لو كانت الفضائح الأخلاقية تملأ الأجواء، أو قل هنا فرق بين دكتاتورية متواصلة على نفس واحد حتى الموت، ودكتاتورية متسلسلة؛ حيث يتغيّر الفرد، من فترة إلى أخرى، أو على الأصلح؛ دكتاتورية المؤسسة التي تأتي بالفرد، وليس الفرد.

يمكن أن يلاحظ هنا أن المجموعة اليهودية الأمريكية التي أحاطت بكلينتون لعبت دوراً رئيسياً في معركته الانتخابية، سواء أَ كان من جهة جميع الأموال، أو من جهة السيطرة على وسائل الإعلام وتوجيهها، ناهيك عن انحياز أصوات 82٪ من الناخبين اليهود له. وإذا ما تكرس هذا الاتجاه، أي تحكّمت هذه المجموعة بنتائج الانتخابات الأمريكية، ما دامت الانتخابات محكومة بصورة خاصة، من قِبل عنصري المال والأعمال بين المتنافسين، فهذا يعني أن لعبة التداول على الرئاسة بين الحزبين، ستدخل مرحلة جديدة هي الأخرى، أي الانتقال من حال لعب دور مهم، من خلال دعم هذا المرشح للرئاسة أو ذاك، إلى حالة اختياره وتقرير نجاحه سلفاً، وهو تطور لا تدعمه حتى الآن غير تجربتين انتخابيتين رئاسيتين في عهدي كلينتون. وإذا ما حدث ذلك، فستسقط ورقة أخرى من شجرة الديمقراطية الأمريكية، وهي لعبة التداول على السلطة بين حزبين متنافسين فعلاً، وإن كانا من الطينة نفسها، في نهاية المطاف؛ أي

إذا سقط التنافس عملياً، وأصبحت نتائج الانتخابات بين المتنافسين تقرر وراء الكواليس في «الإيباك»؛ حيث مقرّ القيادة الصهيونية الأمريكية باشتراك القيادة الإسرائيلية، فستدخل الديمقراطية الأمريكية مرحلة «الديمقراطية الموجّهة» عملياً؛ ليزيد الالتقاء بالجوهر مع الشكل السوفياتي، الذي كان يتمثل بوجود مكتب سياسي، يقرر مَن يرشح للرئاسة والأمانة العامة للحزب ولأعضاء مجلس النواب والمجلس الأعلى، ثم تجري اللعبة الانتخابية والنتائج معروفة، ومتحكّم بها. والغريب أن السوفيات لم يصل بهم الخيال إلى أن يرشحوا متنافسين ندّين؛ لإجراء انتخابات، تحافظ على ماء الوجه.

والسؤال الآن إذا كانت هنالك لعبة انتخابية حقيقية في أمريكا بين الحزبين الرئيسين، فهل ستخرج اللعبة، عملياً لا ظاهرياً، من يد الحزبين وتصبح لعبة مقرراً مصيرها سلفاً في مكتب رئاسة «الأباك» (اتحاد المنظمات الصهيونية الأمريكية). والأمر ينسحب على الكونغرس كذلك.

هذا ما ستكشف عنه العشر سنوات القادمة. لكنّ؛ في كل الأحوال، يبقى الشيء الأساسي في فهم الديمقراطية الأمريكية، على حقيقتها، يتطلب تجاوز ما يظهر على السطح والإمساك بذلك الجوهر الذي يكشف أنها ديمقراطية مسيطر عليها من مراكز قوى، وليست ديمقراطية مفتوحة للشعب أو للمثقفين وأصحاب الرأي الحر وحملة الضمائر الحية والمبادئ والمثل العليا، وليست مفتوحة للساسة الذين يتسمون بحد أدنى من الاستقامة والنزاهة والمبدئية. فمراكز القوى المسيطرة والتي تجلت في المعركة الانتخابية الرئاسية الأخيرة (كلينتون) من خلال سيطرة المال والإعلام على مجرى العملية الانتخابية، أو في الأصح على أغلبية الناخبين، تشكّل عملياً قوة دكتاتورية متحكّمة في القرار الاستراتيجي للبلاد، وفي القرارات الأساسية في السياستين الداخلية والخارجية، وهي التي تتحكّم بمَن يمكن أن يصل - أصلاً

- إلى مواقع القيادة والترشيح في الحزبين الرئيسين، أو في أجهزة الدولة. ولا يغيّر من هذه الحقيقة بروز بعض النتوءات هنا وهناك، من هذا الاتجاه العام.

فها هنا ثمة عملية غربلة، تصاحب العاملين في الحقل السياسي منذ أول يوم يبدأ الشباب الطامح بالبروز فيه، أي عملية غربلة تتأكد القوى المسيطرة من خلالها أن المعني أو الأغلبية الساحقة من المعنيين، جديرون بالدخول في اللعبة ضمن أصولها؛ أي بعيداً عن المبادئ والاستقامة والمثل، وأنهم دخلوا في نطاق السيطرة عليهم. وإذا ما أفلت أحدهم بظروف استثنائية، أو عاد وتجاوز أحدهم الخطوط الحمراء، فإن وضع حد لحياته بعد أن تعجز عملية الترويض، مسألة تكرّرت كثيراً في الحياة السياسية والنقابية الأمريكية، وعلى مختلف المستويات حتى على مستوى رئاسة الجمهورية. فمراكز القوى الحقيقية داخل الأجهزة وخارجها يمكنها أن تأخذ قرار التصفية الجسدية، وتغطي فعلتها، حتى لو طالت رئيساً للجمهورية، ولعل مثال كيندي ليس ببعيد، كما أنه ليس بالوحيد.

ولهذا؛ فإن فهم الديمقراطية الأمريكية يجب ألا يستند إلى التبسيط الشائع الذي يقول، الديمقراطية تعني حكم الشعب واختيار الشعب لحكامه، وتعني التداول على السلطة وحق المنافسة في ذلك. وما ينبغي للتبسيطية أن تحكم فهم الديمقراطية الأمريكية حين يعجب بمشهد التنافس بين الحزبين أو التنافس بين مرشحيهما، وما يدور من جدال وتهجمات متبادلة، يمارسان بحرية وبلا قيود.

هذه التبسيطية خطرة، ولا تؤدي إلى نجاح دعوى الديمقراطية في بلادنا، عكس ما يريد دعاتها، لأنها لا تمسك بالآليات التي تحكم تلك الديمقراطية، وتجعلها ممكنة التطبيق على غير الصورة المشاهدة في أمريكا. فالديمقراطية هناك ممسوكة بكل معنى الكلمة، وليست مجرد اختيار حر غير

مسيطر عليه، وليست ترشيحاً حراً غير متحكم فيه[1]، وليست حرية فكرية، بلا خطوط حمر، وبلا حساب وعقاب.

ولعل هذه الأخيرة المتعلقة بالحرية الفكرية، وما يمن أن يتمتع به المثقف من حق إبداء الرأي في أي موضوع يشاء، تبدو الأكثر قوة في الديمقراطية الأمريكية من لعبة الانتخابات والتداول على السلطة. ولكن تقليب الصورة ضرورة من هذه الزاوية، من أجل تجنّب الوقوع بالتبسيطية المخلة، كذلك فالصورة هنا بالإضافة إلى إيجابية التمتع من حيث المبدأ بالحرية الفكرية وحق إبداء الرأي، تحمل عناصر أخرى بحاجة إلى تأمل.

مراكز السيطرة على الديمقراطية

العنصر الأول يتمثل بسيطرة مراكز القوى، أو في الأصح؛ مركز القوة الرئيسي في الإعلام المرئي والمقروء والمسموع، مما يعني حرمان الذي يخرج على الحدود من ممارسة حقه في حرية الفكر وإبداء الرأي. فهنا لم يصادر هذا الحق من حيث المبدأ، أو بقرار قمعي مباشر، وإنما صودر عملياً بحرمانه من الظهور؛ حيث يمكن أن يمارس في ذلك المجتمع حرية الفكر وحق إبداء الرأي.

وإذا كانت السيطرة أقل على الكتاب، بسبب سهولة إيجاد ناشر له، فإن المشكلة تجد ضوابطها في المجتمع الأمريكي بالسيطرة على كبريات دور

1- قال رالف نادر المرشح عن «الخضر» لانتخابات الرئاسة الأمريكية أو النظام الأمريكي لخريف 2000: «أظهرت استفتاءات الرأي العام أن الشعب الأمريكي يريد أن أشارك أنا والسيد بوكانا (المرشح الرابع) في المناظرة التي ستجري بين آل غور وبوش، وهاجم اللجنة التي تضع قوانين لعبة المناظرة التي ستجري بين آل غور وبوش، وهاجم اللجنة التي تضع قوانين لعبة المناظرة؛ إذ تصر على حصرها بين الحزبين الجمهوري والديمقراطي فقط. (الهيرالد تريبون الدولي 27 حزيران (جوان 2000)».

النشر والتوزيع والمكتبات، إلى جانب حرمان الكتاب المغضوب عليه من الترويج والإعلام. وبهذا؛ لا يُمنع الكتاب غير المرضي عنه من الصدور، لكنه لا يجد له مكاناً، ليصل - من خلاله - إلى القارئ غير الزوايا المعزولة، التي تبحث عنها بعض النخب المهمّشة فقط، ومن ثم؛ يتعرض الكتاب وحرية الفكر وإبداء الرأي إلى الإقصاء والإبعاد، بما يشبه النفي الداخلي. طبعاً هذه الصورة - على بشاعتها - تظل أفضل من مصادرة الكتاب، وهو في المطبعة، وتعريض مؤلفه للسجن، ولكنْ؛ يجب التأمل فيها بالعمق الكافي. أما موضوع الإنترنت؛ فمن المبكر التعريج عليه؛ لأنه - بدوره - يظل تحت السيطرة التي تعرف متى تتحرك وكيف.

أما العنصر الثاني؛ فهو التجريم العملي، وإنزال العقاب القاسي، بما يفوق - أحياناً - ما يحدث في الدول الدكتاتورية، وذلك حين يتعلق الأمر بممارسة حرية الفكر وحق إبداء الرأي وحتى حق ممارسة البحث العلمي التاريخي الصرف، بأعلى درجات النزاهة، فيما يمسّ الصهيونية والسياسات الإسرائيلية أو تقصّي الحقائق، أو فيما يتعلق بالهولوكوست. فأنت في الديمقراطية الأمريكية، يمكنك أن تهاجم رئيس الجمهورية، أو النظام الأمريكي، أو تعلن إلحادك في فيلم أو مسرحية، ويمكنك أن تتحدى كل القيم الأخلاقية، فيما يتعلق بالعائلة، والدعوة إلى إباحة الجنس حتى داخل الجنس الواحد. ويمكنك أن تهاجم الحزب الحاكم، وتنتقده، ولكنك إذا اقتربت من موضوع الصهيونية، أو المنظمات اليهودية الأمريكية، أو من القضية الفلسطينية، فهنا تتعرّض لحرب، لا هوادة فيها، ويصبح موقعك الوظيفي مهدّداً، وتغدو محاصراً، بالشائعات وعمليات العزل المنظّمة، وقد يُنبش في تاريخك الشخصي، أو عائلتك، بما يضعك تحت طائلة الفضيحة، أو تُطبق «الديمقراطية» بخناقها عليك.

بكلمة، تتعرض إلى ضغوط، لكبت صوتك، وإرهابك، وإزعاجك، بما يفوق - أحياناً - السجن والاعتقال والتعذيب، ولا سيما عندما تكون متمتعاً بمستوى وظيفي وثقافي مرموق، أو مستوى معيشي جيد، ثم يصبح كل ذلك مهدداً بالضياع.

لو قارنا بين الدكتاتورية السوفياتية السابقة مثلاً وهذه الدكتاتورية الخفية، سنجد أن التجلي الأكبر لكبت الحرية الفكرية وحق إبداء الرأي في الاتحاد السوفياتي، كان فيما يتعلق بعدم المساس بالحزب والدولة والحركة الشيوعية التابعة للاتحاد السوفياتي، لكن حرية البحث فيما يتعلق بالصهيونية كانت مفتوحة إلى حد بعيد، عدا في المؤسسات المختَرَقة من العناصر الصهيونية في حينه. فلو جعلنا مقياس الحرية هو السماح بنقد الحركة الصهيونية والدولة العبرية، لوجدنا أن حرية الفكر في الاتحاد السوفياتي، كانت متجلية، بينما في أمريكا مختنقة إلى أبعد الحدود.

ولهذا؛ على كل من يتحدث عن الحرية الفكرية في الغرب، ومدى إمكان ممارستها أن يطرح في وجهها الموضوع الصهيوني والدولة العبرية أو التعرض للنفوذ اليهودي والهولوكوست، ولو لرقم الضحايا، لأن ذلك يُسقط التبسيط الذي تقدّم فيه الحرية الفكرية وحقّ إبداء الرأي في أمريكا.

يخطئ الذين يحصرون أن قهر الإنسان وكبت رأيه ومصادرة حقوقه الأساسية لا يتم إلا من خلال السجن والتعذيب والحكم الفردي المطلق، إن عليهم أن يوسّعوا آفاق فهمهم لعملية ما يتعرض أو يمكن أن يتعرض لها الإنسان من قهر وكبت للرأي ومصادرة للحقوق الأساسية، من خلال ألوان من الضغوط والإغـراءات، تصل إلى النتيجة نفسها التي أراد السجن والتعذيب الوصول إليها. بل النتيجة في المجال الديمقراطي الأمريكي - كما أثبت الواقع - أشد فاعلية من السجن والتعذيب والحكم الفردي المعلن، فالذين يصمدون أمام

الأولى أقل كثيراً من الذين يصمدون أمام الثانية. وهذا ما ستحاول العولمة المؤمركة والمصهينة تعميمه على العالم.

فالمطلوب أن ينتشر بين النخب إما الرعب النفسي والاغتراب الروحي والعزلة، وإما الانتهازية والانحلال الأخلاقي والنفاق، مع نماذج قليلة تقبل التحدي والتهميش.

أما في الحالة الأخرى؛ فالخوف العام من القمع المباشر للدكتاتوريات؛ فيمتزج بالغضب الصامت من قِبل جمهور الناس، وببروز نماذج كثيرة في الصمود والشجاعة التحدي محفوفة - في الغالب - بحب الشعب وتعاطفه. طبعاً؛ يبقى الخيار من جانب غالبية المثقفين، إذا حصر بين هنا وهناك، في مصلحة خيار النمط الغربي من الديمقراطية، على سوئه الفظيع، لأنه يظل أفضل من خيار الدكتاتورية والسجن والتعذيب والنفي، خصوصاً لمن يكتوون بناره، لكنه ليس خياراً ينشد وتشد إليه الآمال، وليست نتائجه العملية دائماً أقل تدميراً للإنسان من القمع المباشر.

أما العنصر الثالث: فمُتضمَّن في الضغوط التي ذكرت في العنصرين الأول والثاني، أي القهر من خلال إغلاق باب الوظيفة والمحاربة في لقمة العيش والحيلولة دون البروز والشهرة والوجود على المسرح، بينما التوبة والخنوع والانقياد إلى الاتجاه العام الذي تفرضه مراكز القوى والمال والإعلام والمؤسسات الثقافية يفتح باب تحسّن الوضع المادي وحتى الثراء، كما يفتح الطريق للشهرة والبروز والوجود على المسرح. ويحدث هذا في ظروف تفكّك الروابط العائلية التي تترك كل فرد وعائلته منفرداً في مواجهة مصيره، ولاسيما حين يعرّض للبطالة، مع تطور في مستوى الحياة، يجعل من المريع فقدان الدخل، مما يزيد من حالات الانهيار. ومن ثم؛ نجد الكثرة الكاثرة من النخب في أمريكا، تعود القهقرى؛ إما خضوعاً وقبولاً بالدخول في اللعبة، وإما

نفاقاً وعزلة. أما القلة القليلة؛ فهي التي تقبل بالتحدي وترضى التهميش والعزل، ولعلها أشد شجاعة وصلابة ومبدئية في إطار الديمقراطية الأمريكية وأصول لعبتها من الذين يواجهون القمع المباشر ويتعرضون للسجن والنفي، بينما يحف بهم التعاطف الشعبي وأحياناً العالمي.

وهذه الأمور يجب عدم الاستهتار بفعاليتها في ضبط الديمقراطية الأمريكية والتحكم بها والسيطرة عليها، بالرغم من مظاهرها الخارجية التي تخبّئ كل ذلك بستائر من الوهم، يضرب بها على عقول الذين يتخذونها نموذجاً يُقتدى. ولعل استحضار تجربة مكارثي وشروطها تضيف بعداً آخراً في فهم الديمقراطية الأمريكية، باعتبارها ديمقراطية متحكّماً بها. فقد تدخّلت المكارثية أوائل الخمسينيات الماضية؛ لتمارس إرهاباً مكشوفاً على النخب حين أفلت الزمام، ولم تنفع أساليب الضغط والإغراء المعتادة. وعندما تم إعطاء الدرس بعد أن أنجز التطهير المطلوب، عادت اللعبة إلى أصولها، وعادت المكارثية إلى جحورها في مراكز القوة. وثمة اتجاه مماثل للمكارثية أخذ يتعاظم اليوم في جحور مراكز القوى، سيكون ضحاياه من العرب والمسلمين الأمريكيين أو المقيمين في أمريكا، بينما كانت ضحايا حملة مكارثي من اليساريين والليبراليين الأميريكيين. وهو يتهيأ في هذا الاتجاه إلى أن يمتد عالمياً، كما امتدت المكارثية عالمياً، ولكنْ؛ ضمن شروط أفضل بالنسبة إليه، في ظل العولمة من تلك التي في ظل الحرب الباردة.

(3)

إشكالات في التطبيق

يثير كل ما تقدم جملة من إشكالات تتعلق بالتطبيق العملي للديمقراطية من دون أن يغطي إشكالات أخرى في التطبيق، سيصار إلى التوقف عندها لاحقاً، الأمر الذي يفترض بالذين يعالجون موضوع الديمقراطية أن يتخلصوا من رؤيتها من الخارج، ومن تقديمها عبر بعض جوانبها، ومن ثم؛ ضرورة دراسة مختلف شروطها التاريخية التي كوّنتها في الغرب؛ لكي يلحظوا مجموعة الأركان التي تقوم عليها عملياً لا قانونياً، ونظرياً فقط، وهذا هو الطريق الوحيد الذي يمكنه أن يطرح بديلاً للدكتاتورية، في أغلب بلادنا العربية والإسلامية، أي لا يطرح موضوع الديمقراطية لمجرد مناكفة الديكتاتورية؛ لنجد أنفسنا في أحضان دكتاتورية أخرى، نكون نحن من رجالها، أو من مؤيديها، وإنما يأتي الطرح بعد تقديم معرفة دقيقة لظاهر الديمقراطية في الغرب، وإن حملت تلك المعرفة نقداً صارماً، فالحداثة هنا لا تكون باستيراد حداثة الغرب، وهي عملية غير ممكنة أصلاً، وإنما بنقدها، فنقد الحداثة المعطاة هو ضرورة في عملية توليد حداثتنا، إذا صح التعبير، وربما كان هو الذي يمثل -ضمن شروط أخرى- الحداثة البديلة.

فعلى سبيل المثال، حين تدرس الديمقراطية في الغرب، ثم تلاحظ الشروط الداخلية المكوّنة وحدودها العملية في التطبيق، يصبح من الممكن البحث عن شروط عملية بديلة عن تلك، تلائم ظروفنا الخاصة، وتأتي نتائج عملية تاريخية ونتاج صراعات ومساومات فيما بين القوى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، كما بين الأحزاب والهيئات والجمعيات والمؤسسات

التي تمثل مختلف القطاعات والاتجاهات الفكرية والعقدية والثقافية. لأن المطلوب الإجابة عن الأسئلة التالية:

كيف يمكن أن تنظم التعددية، وعملية الاحتكام لصناديق الاقتراع، والتداور على السلطة، واحترام حرية الرأي والصحافة، وحقوق الإنسان وكرامته وسيادة القانون؟ وكيف يمكن تأمين الاستمرارية والأمن والاستقرار مع كل ذلك؟ كيف يمكن التوافق على ثوابت تمس الاستراتيجية والأمن القومي والأمن الداخلي، وضمان عدم الخروج على ذلك، أو نسفه، بمجرد نيل أغلبية انتخابية والوصول إلى السلطة؛ أي كيف يضمن استمرار اللعبة، المتفق عليها حين تصبح السلطة بيدك؟ وماذا يحدث إذا تحقّقت أغلبية برلمانية، وراحت تدخل تحويرات أساسية على الدستور والقوانين، أو تغير في ثوابت الاستراتيجية العليا للدولة، فكيف يمكن معالجة هذه المسألة، ما دامت مبادئ الديمقراطية تسمح بكل ذلك؟ والأهم كيف يمكن أن تشكّل قوة مؤسسية ذات سيادة، تقوم بدور لضابط للعملية كلها دون التدخل إلا عند الخروج عليها خروجاً بواحاً؟

إذا لم تحلّ مجموعة تلك القضايا، سيظل شعار الديمقراطية نظرية أو فرضية غير قابلة للتطبيق، وإن خدم لمناكفة الدكتاتورية، واقتنع به البعض باعتباره الدواء لكل داء، وحسبه غيرهم بأنه الرد النظري على الإسلاميين.

على أن كل جهد جاد، وجماعي، يمكن أن يبحث عن تلك الشروط الضرورية أو يبحث عن توفير الشروط العملية سيظل يرتطم بمعوّقين كبيرين أساسيين، الأول: إشكال السيطرة العالمية ودورها سلباً في الشؤون الداخلية لبلادنا، فعلى سبيل المثال، ماذا يحدث لو حملت صناديق الاقتراع إلى البرلمان والسلطة التنفيذية في مصر مثلاً، مَن يقرر إلغاء المعاهدة مع الدولة العبرية، ويطرح إستراتيجية قومية مغايرة؟

والثاني: إشكال التجزئة ودولة التجزئة التي تحمل في طبيعتها بذرة الاستبداد، بغض النظر عن القوة السياسية أو العقدية أو الاجتماعية أو الثقافية التي تعتلي صهوتها. ثم هنالك معوّق ثالث أسهل تناولاً هو معالجة الجانب العقدي والفكري الفلسفي الذي تحاول الآلية الديمقراطية اصطحابه معها.

يجب عند هذا الحد، أن يؤكد مرة أخرى أن ثمة نقطة تقتضي إزالة اللبس الناجم عن مثل هذا الطرح والتناول لموضوع الديمقراطية، وهو الخوف من أن يضعف زخم شعار الديمقراطية وقوّته، وهو موجّه ضد الدكتاتورية، وذلك باعتبارها، أي الدكتاتورية، هي الخطر القائم والداهم، والذي يجب أن نتخلص منه أولاً، وقبل كل شيء، والأخطر أن هذا الطرح قد يُستخدم سنداً لأية ديكتاتورية لاحقة، تتزيّا بزي التغيير والنهضة والإصلاح. فتحت دعاوى رفض السطحية التي تقدم بها الديمقراطية الغربية، وتحت الدعوة لتوفير شروط ضرورية خاصة بنا مقابل الشروط التي قامت عليها الديمقراطية الغربية في التعددية والاحتكام إلى صناديق الاقتراع واحترام سيادة القانون وحقوق الإنسان وحرية الرأي والصحافة ستجري عملية مصادرة كل ذلك تحت نظرية الحزب الواحد أو الحركة الجامعة الواحدة.

ومرة أخرى، يجب أن نكرر أن كل الحجج التي تقوم على المخاوف، وحتى لو كانت مخاوف حقيقية، يجب أن لا تكون حجة ضد الوصول إلى معرفة أكثر دقة وعمقاً للظاهرة موضوع البحث، المهم هو هل تلك المعرفة صحيحة أم ناقصة أم على خطأ، وهو ما يجب إثباته، وما يجب أن يكون مرتكزاً للقبول أو الرفض، وليس المخاوف التي يمكن أن تنجم عن الحقيقة، فالمعرفة الصحيحة هي ما يجب أن نبحث عنه، ونمسك به، ونستند إليه؛ لنضع أنفسنا على الطريق الصحيح، والابتعاد عن الحقيقة، أو البناء على خطأ أو وهم هو ما يجب أن نخاف منه.

«الديمقراطية» وإشكالية الثقة بالشعب:

تبقى نقطة أخيرة تحمل طابعاً فكرياً «أيديولوجياً» و«معرفياً» في آن واحد، وهي مسألة الثقة بالشعب وعدم الخوف من نتائج تمتّعه بحرية الانتخاب والخيار والعيش، في ظل وضع يسمح بحرية الرأي والصحافة والأحزاب ويحترم القانون وحقوق الإنسان، وذلك كشرط أساسي ضمن ظروف بلادنا، وفقاً لرأي الشيخ راشد الغنوشي، لإقامة ديمقراطية واحترامها، فالثقة بالشعب واحترام خياراته يجب أن تتحول إلى مسألة مبدئية مستندة إلى معرفة عميقة لشرط نجاح هذه العملية المعقدة، فعدم الثقة بالناس أو ازدراء الإنسان العادي، وهي واحدة من الأمراض التي تصاب بها أكثر النخب، ولا سيما من يصل منها إلى السلطة، تشكّل موقفاً متناقضاً مع الادعاء بتبني الديمقراطية، ولا سيما في ظروف بلادنا التي تتسم بعدم قدرة النخب والقوى المتنفّذة في الدول والسوق والمال والإعلام التحكم في الرأي العام وخياراته، خصوصاً عندما تُتاح انتخابات حرة نزيهة بعيدة عن التزوير والإرهاب المباشر، الأمر الذي يسمح بالقول إن عدم القناعة بقدرة الشعب على الخيار وعدم احترام إمكاناته ووعيه، وهو طريق مباشر إلى الاستبداد وإلى تخريب العملية الانتخابية ومصادرة الحرية السياسية والفكرية من حيث أتى.

بكلمة إن شرط احترام الشعب والقبول بخياراته دون شرط الموافقة على صحة تلك الخيارات بالضرورة، والاستعداد انطلاقاً من ذلك، لخوض المعركة الانتخابية مرة ثانية وثالثة، بل ومراراً، بالتوجه إلى وعي شعب، يشكّل شرطاً، يتوجب توفيره إلى جانب الشروط آنفة الذكر، بل يمكن الاستناد إليه حتى في حالة الافتقار إلى تلك الشروط.

على أن الثقة بالشعب واحترام خياراته لا يكونان إلا بالتهيؤ العقدي «الأيديولوجي»، وبالوعي السياسي العميق، من أجل ترسيخ الاستعداد لدى

المعنيين، ونخص هنا مَن ينتسبون إلى المرجعية الإسلامية، للتخلي عن السلطة، إذا لم تكن أغلبية الشعب إلى جانب بقائهم فيها، أو أرادت غيرهم أن يحل محلهم. هذا أمر يحتاج إلى درجة عالية من التقوى من الزهد بالسلطة، وإلى درجة عالية من الشجاعة؛ لتحمل عواقب التخلي الاختياري عن السلطة احتراماً لإرادة جماعة المسلمين (الشعب بالمعنى المعاصر أو الدارج)، علماً أن مثل هذا الموقف ينبع من فهم أعمق للدين، ومن بعد نظر، لأن البقاء بالسلطة وأنف الناس راغم يحوّلها إلى سلطة معزولة، ومن ثم؛ ضعيفة، مما يقوّي ضغوط الخارج عليها، ويزيد من قوة المعارضة لها، فتقع بين براثن سياسة القمع والاستبداد داخلياً وسياسة المساومة غير المبدئية خارجياً أو العزلة الخارجية والحصار، وربما توليد الفتن ضدها، أو القيام بالعدوان عليها، وإذا ما وصل الوضع إلى هذه النتائج، فيكون الهدف الذي أريد تحقيقه من خلال السلطة، وهو تقوية شوكة المسلمين وحمايتهم وإقامة العدل، قد انقلب إلى نقيضه؛ حيث يقوم الجَوْر مكان العدل، ويسود الظلم الاجتماعي اقتصادياً مكان العدالة الاجتماعية، ويسود التنازل للخارج، بما يأكل من الدين بدلاً من بناء الدولة المبدئية، أو يحدث التقوقع والعزلة بدل حمل الرسالة للعالمين.

ومن هنا؛ يمكن أن يؤسس وعي إسلامي باتجاه فهم أعمق للتداول على السلطة والثقة بالشعب واحترام خياراته حين تعبر عن نفسها عبر انتخابات حرة نزيهة، بل يمكن أن تتشكّل مرجعية فقهية حول هذه القضايا، تسمح لحاملي الراية الإسلامية أو المستندين إلى المرجعية الإسلامية أن يكونوا في مقدمة الصفوف لإخراج الأمة من حالة الاستبداد وكبت الأنفاس، والحكم الشمولي إلى حالة التعددية واحترام خيارات الشعب وإرساء قواعد أصيلة لتأسيس نظام سياسي، يُبتني على أساس إجماع قومي أو وطني جديد، فيتيح للإسلاميين ولغيرهم طبعاً، أن ينشروا دعوتهم ويطرحوا برامجهم ومشروع دولتهم دون أن يترتب على ذلك

قيام حكم لا يرضى عنه الشعب أو هو مستغن عن دعم الأمة، ولا يعبأ أن تحول السلطة إلى الاستبداد والشمولية، وهي ترفع راية الإسلام، هذه الراية التي يجب أن ترفعها الأمة كذلك، ولا يمكن أن ترتفع بعد تأييد الله ونصره إلا بالتفاف الأمة حولها، أو في الأقل الأغلبية الساحقة. ولما كان من الضروري في هذه المسألة أن تكون متجددة على الدوام، فإن الاحتكام إلى الشعب يجب أن يتجدد، بصورة دورية، ولا مجال ضمن ظروف مجتمعاتنا وبلادنا إلا أن تبقى هنالك داخل الدولة الإسلامية تيارات معارضة، تتمتع بحق التعددية، وبحق التعبير عن آرائها وسياساتها، وبحق التداول على السلطة، من خلال صناديق الانتخاب.

قد يقول البعض: ولكن ليس هذا نموذج الدولة الإسلامية كما عرفناها في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد دخول مكة، ولا في عهد الراشدين رضي الله عنهم، طبعاً ليس نموذجاً منطبقاً بتفاصيله على ذلك النموذج، ولكن الكثيرين لا يلحظون أن الرسول صلى الله عليه وسلم حين دخل مكة، وقامت دولة الإسلام في كل أنحاء الجزيرة العربية حقّق إجماعاً عليها راقياً جداً، بما لا يقاس على ما تحقق من إجماع في الدولة القومية الديمقراطية في الغرب. وكان أهل الحل والعقد في تلك الدولة ممثلين حقيقيين للأمة، ليس من حيث «الشرعية الثورية»، فحسب، ولا من حيث كونهم أهل الحكم حاملي راية الإسلام، فحسب، وإنما – أيضاً – من جهة التمثيل الحقيقي للقبائل ومختلف أطياف المجتمع، ولعل سياسة «المؤلفة قلوبهم»، تعبّر عن الحرص على قيام الدولة على إجماع شعبي، كاد يكون في حينه شبه تام.

من هنا؛ يمكن أن نلحظ تطابقاً عميقاً بالروحية والجوهر، خصوصاً، إذا وضعت إلى جانب ذلك صحيفة المدينة إجماعاً ضمن تعددية، وضمن تنظيم ما نسمّيه اليوم «بأصول اللعبة»، في تنظيم العلاقة والصراع مع المخالفين في العقيدة والاستراتيجية.

وإذا راجعنا ألوان الأنظمة السياسية التي عرفتها الدولة الإسلامية، سنجد نماذج متعددة في كيفية تحقيق الإجماع على الأسس العام للنظام، كما على طبيعة العلاقة بين العلماء والسلطان، أو علاقات السلطان، بمختلف أطياف الاجتماع الإسلامي. فإذا اعتبرت كلها من العهد الأموي إلى دولة الخلافة العثمانية دولاً إسلامية، بغضّ النظر عن مدى تطابقها مع النموذج النبوي أو الراشدي، وبغضّ النظر عما عرفته من أنظمة سياسية، يتعلّق بتشكّل السلطة، أو الوصول إليها، أو خلعها، أو تشكّل أو عدم تشكّل الشورى داخلها، أو مدى ابتعاد السياسة الرسمية عن الشرع، أو اقترابها منه. فكيف لا يستطيع الفقه في الدولة المسلمة ألا يحتمل نظام التعددية السياسية والاحتكام إلى إرادة الناس وصناديق الانتخاب والتوسع في حرية الرأي والتعبير، وهو الذي احتمل أنظمة الملك العضوض، وأحياناً؛ حكّاماً، أوغلوا في الاستبداد والفساد، اضطهاد العلماء، واحتمل أكثر أكثر.. لقد احتمل حكاماً، لم يستبقوا غير أمر واحد هو سيادة الدولة، أو أحياناً، وحدة كبيرة، طبعاً من دون التخلي عن الشرع كمرجعية في القضاء بين الناس، فهذا الأمر، إلى جانب عدم التخلي عن الشرع ومرجعيته واستبداله بشرائع ومرجعيات أخرى، هو الذي يقيم الفرق بين الدولة الإسلامية قبل الاحتلال الاستعماري، وعما قام من دول، حافظت على اعتبار دينها الإسلام، ولكنّ؛ استبعدت أو أضعفت مرجعية الشرع في سنّ القوانين، ثم هنالك الفرق المتعلق بالمحافظة على السيادة وشتان، بالطبع، بين استبداد في ظل سيادة عالية واستبداد في ظل تبعية عالمية.

وبالمناسبة؛ من الضروري رفض مقولة الاستبداد الشرقي حين توصف بها دولنا في السابق، لأن الوضع فيها كان - في أغلب الأحيان - أكثر تعقيداً من أن يكون استبداداً من نمط حكم الملوك في أوروبا الإقطاعية، أو من نمط القياصرة والأكاسرة والأباطرة، لأن المجتمعات الإسلامية وما عرفته من

أنظمة، تركت فسحاً واسعة لوضع مضادات حيوية في مواجهة استبداد الحكام، وتركت استقلالية كبيرة للعلماء والمسجد والأوقاف ودور العلم والجامعات ومكوّنات المجتمع عن الدولة، بل كان ولاء الناس إلى العلماء، واحتكامهم في كل شؤونهم للشرع بعيداً عن الدولة هو السمة الغالبة، وهذا ما يجعل مقولة الاستبداد الشرقي مجرد بناء صورة نمطية لوضع معقّد مركّب، يتجاوزها، ولا تنطبق عليه، إن لم تفحْ منها رائحة العنصرية الغربية، وللأسف؛ تجد عندنا مَن يردّدها، ويبني عليها منظومة أفكاره حول تاريخنا.

وقفة مع الناخب العربي

يمكن أن يلفت الانتباه هنا إلى عنصر، يختصّ بالسمات التي يتمتع بها الناخب العربي عموماً على سبيل المثال، وتلك التي يتسم بها الناخب الغربي، فالتجربة الانتخابية أثبتت - في كثير من الحالات، وفي أغلب البلدان العربية - أن الناخب عندنا فرس جموح، لا يسهل ترويضه من قِبل السلطة وأجهزة الإعلام ومراكز القوة المالية، أو التأثير عليه عندما يختلي بنفسه وصندوق الاقتراع. فهذا الناخب يحمل مخزوناً من القيم الإسلامية والعروبية والوطنية، ومخزوناً من التقاليد التي تُثمّن المواقف الشجاعة والحرة، وتقدّر النزاهة والاستقامة والتضحية الفردية، ولا سيما حين تربط بأهداف ومبادئ أو تواجه العدوان الخارجي والطغيان والفساد الداخلي، وهذا ما يجعل صندوق الانتخاب في بلادنا يحمل مفاجآت غير مسيطر عليها من مراكز القوى في السلطة، أو في عالم المال والإعلام. أما الإشكال الآخر؛ فيتمثل بالهوة القائمة بين دولة التجزئة الحديثة، وبعض نخب الحداثة المتغربة في المجتمع من جهة، ولاسيما حين تدور الشبهات حول علاقتها بالخارج، أو بالدولة العبرية، وبين جماهير الشعب من جهة أخرى. الأمر الذي يضعف القدرة على الإمساك بالنتائج التي

قد يحملها صندوق الانتخاب، ويزيد من المفاجآت، ولا سيما إذا بقي الترشيح حراً، وبقي فرز الأصوات أميناً. الأمر الذي يشكّل نقطة فراق هامة بين هذه الحال والحال في الديمقراطية الأمريكية، أي العلاقة بين الدولة والمجتمع أو العلاقة بين مراكز المال والإعلام، من جهة، والناخب والرأي العام، من جهة أخرى.

ومن هنا؛ فإن كل تناول للديمقراطية - بالنسبة إلى البلاد العربية - يتطلب التعايش مع هذا «الفرس الجموح» عموماً، بما في ذلك الاستعداد لتحمّل مفاجآته، من خلال صندوق الاقتراع. وقد ينطبق هذا حتى على الأنظمة والنخب الوطنية والعروبية والإسلامية حين تختل العلاقة بينها وبين الجماهير؛ حيث لا ينفع إعلام ولا مال ولا قمع ولا تاريخ كفاحي سابق، ولا يشفع لها كونها تحمل اسم الإسلامية. وهذا ما جعل المحاولات الخجولة، في ممارسة عملية انتخابات حرة الترشيح ونزيهة في فرز الأصوات، تلجأ إلى لَيّ ذراع قانون الانتخابات مرة بعد أخرى، أو إعادة تفصيله بما يضعف من مفاجآت الناخب العربي، وبعضها اتجه إلى قوانين، تتحكّم بالترشيح، وبعضها إلى اللعب بصناديق الانتخاب عند الفرز، وهذه من الأمور التي تشهد على هذه الإشكالية.

إن ما يُراد الوصول إليه هنا يهدف إلى البحث الجاد والمبدع في استشفاف الطريق الذي يمكن أن يعبره كل بلد نحو مجتمع، يسمح بالتعدّد الحزبي، وبحرية الفكر وإبداء الرأي والنقد وحق الانتخاب والترشيح والتداول على السلطة. وذلك ليس من خلال تكريس هذه الشعارات في الوعي والقبول الجماهيري الواسع، فحسب، على أهمية ذلك وضرورته، وإنما - أيضاً - من خلال البحث عن السبل للوصول إلى عمود فقري، أو آلية، وثوابت متفقاً عليها فيما بين القوى الرئيسة التي يمكنها أن تشكل ذلك العمود الفقري، وتتفق على

تلك الثوابت. فعلى سبيل المثال، قد يعبر الطريق في بعض البلدان من خلال الجيش والرئاسة القائمة، من أجل الوصول إلى إجماع وتوازن جديدين،وفي بعضها، من خلال إحداث تغيير شعبي، يبني توازناً جديداً، وبعضها من خلال تغيير، من داخل أعلى الهرم، يتجه إلى بناء إجماع وطني، ليس شكلياً، ولا يكون غطاء لتغطية الدكتاتورية، وإنما من أجل الوصول إلى معادلة جادة، بكل ما يمكن أن تتضمنه من تنازلات ومساومات صعبة على كل طرف. هذا؛ وتولّد التجربة - دائماً - ما لا يمكن حسبانه أو حصره من نماذج وطرق.

أقول - ببساطة - إن الإشكالية تتمثل - هنا - في كيفية الاحتكام إلى صناديق الاقتراع، بالنسبة إلى ناخب غير مضمون، ولا يمكن التأثير فيه إلا بحدود، ويختزن فيما لا تستطيع زحزحة قوة الحكم أو وسائل الإعلام ولا أهل المال، ولا مراكز القوى، فنموذجه للحاكم القوي العادل: هم الخلفاء الراشدون وعمر بن عبد العزيز، وللقائد العسكري والسلطان: صلاح الدين الأيوبي والظاهر بيبرس، وللزعيم الشعبي: العلماء المجاهدون، أو المكافحون الذين دخلوا السجون، وقدموا التضحيات، كما أن عنده المثال الآخر: الرجل المحترم والمساعد للناس والمستقيم ذو السمعة الحسنة.

الفصل الثاني

في العلمانية الغربية

(1)

العلمانية والدين في الغرب

المعادلة الواقعية التي تسود العلاقة فيما بين الدين والدولة والمجتمع في الغرب لا تتطابق والوصف الذي يقدمه بعض العلمانيين، فقد حاول الكثيرون اعتبار العلمانية - هي - الوجه السائد في الغرب، على مستوى الدولة والمجتمع والأفراد. ولكن التدقيق في هذا الأمر يوصل إلى ملاحظة:

أ- أنّ العلاقة بين الدولة والدين شيء، والدين والكنيسة شيء، والعلاقة بين الدين والمجتمع شيء آخر. فإذا كانت الدولة في أوروبا قد قامت - بعد صراع مرير - ضد الأنظمة الملكية المطلقة أو ضد سيطرة الكنيسة الكاثوليكية، فإن ما انتهت إليه المعادلة هو مصالحات تاريخية - أو مساومات تاريخية - بين الدولة والكنيسة (الكاثوليكية والكنائس البروتستانتية)؛ حيث أبعدت الكنيسة عن التدخل في الدولة أو التحول إلى حزب سياسي بذاتها، وهذا لم تطلبه، ولكنّ؛ حوفظ لها على كل حقوقها، في دعم هذا الحزب السياسي، أو ذاك، هذا المرشح، أو ذاك، وحوفظ لها على حرية الحركة في المجتمع تبشيراً وتعليماً ومؤسسات تعليمية وجامعية واجتماعية واقتصادية وإعلامية، وحوفظ على حق الأحزاب السياسية أن تسمّى مسيحية مثلاً، وقبلت هي - بدورها - للآخرين، بحق الاعتقاد، كما يشاؤون، بما في ذلك الاعتقاد اللاديني، وأفسح - من جهة أخرى - المجال للسياسي أن يحمل مرجعية دينية، أو يشكّل حزباً سياسياً وفقاً لتلك المرجعية، كما راحت الكنائس البروتستانتية تتدخل في السياسة والانتخابات، في الولايات المتحدة الأمريكية، وحمل بعضه

الدعوة الصهيونية عقدياً وسياسياً، وراح يؤثر في الأحزاب واتجاهات الرأي العام، ولكنْ؛ لم تتوقف الصراع ضد مَن لا يوافقها.

ب- أن معادلة العلاقة فيما بين الدولة والمؤسسة الدينية في الغرب لم تأخذ شكلاً نمطياً واحداً؛ فالمعادلة التي تشكّلت في بريطانيا غير تلك التي تشكّلت في فرنسا، وغير تلك التي تشكّلت في إيطاليا أو ألمانيا أو الولايات المتحدة الأمريكية. وهي معادلات تراوحت في أنماطها التي استقرت عليها. ففي بريطانيا، جمعت الملكية بين رئاسة الكنيسة رئاسة الدولة. بينما كان موقف الدولة الفرنسية التي انبثقت عن ثورة 1789 دولة معادية للدين والكنيسة والمؤسسات الدينية، ثم تحولت إلى تأكيد استقلاليتها وانفصالها التام عن الدين مقابل مصالحة تاريخية، أنهت العداء، وأقامت جسوراً كثيرة للتعاون والعلاقات الإيجابية. وهكذا دواليك، كان المسار ذا خصوصية، بالنسبة إلى كل دولة أوروبية، كما بالنسبة إلى الولايات المتحدة الأمريكية التي حمل دولارها شعاراً دينياً، وجاء أغلب رؤسائها من البروتستانت المتديّنين.

أما علاقة الدين والكنيسة بالمجتمع أو علاقة المجتمع بالدين والكنيسة؛ فقد بقيت الأغلبية تحمل ضميراً دينياً وانتماءً مسيحياً، وتنتسب إلى البروتستانتية أو الكاثوليكية حتى لو لم تكن متديّنة، بمعنى المواظبة على حضور الصلوات. ويظهر هذا - بصورة جلية - بالأعياد الدينية، وبكل مناسبة، يُحَكّ فيها جلد الرأي العام، كما حافظت الحضارة الغربية على طابعها المسيحي عموماً، ويمكن القول إن الاتجاهات العلمانية اللادينية أو المعادية للدين انحصرت بفئات قليلة من المثقفين والفئات الوسطى والعليا، وانتشرت، - خصوصاً - في النخب الاشتراكية والليبرالية المغالية، والشيوعية. ولم يكن لهذه الاتجاهات - في أغلب الدول الأوروبية والغربية وأمريكا - دور حاسم في

تقرير السياسات والاستراتيجيات العليا، أو في طبع الرأي العام، بطابعها، ولاسيما فيما يتعلق بمسائل الأخلاق والعادات والعائلة والمرأة، وما إلى ذلك.

ولهذا؛ يصعب القول إن العلمانية هي التي حكمت أوروبا أو الولايات المتحدة الأمريكية بانفصال تام عن الدين أو قادتها منفردة أو بصورة خالصة، وإنما يجب أن ترى أوروبا والولايات المتحدة ضمن مركب معقّد من العلاقات فيما بين النخبة العلمانية والدولة والكنيسة والدين. أو بكلمات أخرى: لا يمكن وصف الحضارة الغربية الراهنة بالحضارة اللادينية الصرف، أو وصف الثقافة الغربية بالثقافة العلمانية اللادينية الصرف، فهي - عموماً - حضارة مسيحية غربية ممتزجة بخليط معقّد ومركب من اليهودية والوثنية الرومانية واليونانية واللادينية الليبرالية والاشتراكية والشيوعية. ووجهها السائد، بما في ذلك الدولة، يحمل أصباغ الدين والتديّن، وهي سمة مرئية بوضوح في الشطر الأنكلوسكسوني. أما في الشطر الكاثوليكي؛ فتلك الأصباغ متفاوتة قوة وضعفاً وفقاً للدول والمراحل التاريخية.

ج- البعض يتعمّد الخلط بين الدين والكنيسة، وإن كانا شيئاً واحداً في المرحلة السابقة للرأسمالية، ولكن التمييز أصبح ضرورياً في دراسة الغرب بعد ذلك.

د- ومن هنا يمكن القول إن العلمانية، وإن احتلت موقع الصدارة في كثير من الجامعات وأجهزة الإعلام وكتابات المثقفين في الغرب، إلا أنها لم تنفرد بالقيادة أو بالتقرير، وإنما وجدت نفسها - دائماً - أمام ضرورة المساومة والمصالحة والتعاون مع الكنيسة والدين، وهذا ما سمح للدولة والمجتمع في الغرب أن يتجنّبا الوقوع بصورة كاملة، في براثن العلمانية اللادينية، ومن ثم؛ سمح للوضع الغربي العام أن يتوازن، في محصلته، في أكثر الأحيان.

وهذه مسألة يجب أن تلحظ، بدقة، لأنها كانت دائماً شرط تماسك الغرب ووحدته وقدرته على التجاوز والتقدم ومعالجة الكثير من مشاكله. ولو تركت العلمانية بصورها اللادينية الصارخة أو على نمط الثورة الفرنسية الليبرالية، أو الاشتراكية أو الشيوعية، مطلقة اليد والعنان؛ لتطبع الدولة والمجتمع بطابعها، لكان الغرب - الآن - في وضع آخر تماماً، أو قُلْ، لكان مختنقاً. إن التوازن المتشكّل من خلال المساومة والمصالحة والصراع وموازين القوى الداخلية هو الذي شكّل صورة الغرب الراهنة، وهو الذي ضبط العلمانية الليبرالية أو الإلحادية، وأقام الكوابح في وجه غلوائها وانفرادها بالقيادة، ومن ثم؛ فإن هذا التوازن هو الذي يسمح بعدم انهيار العلمانية في الغرب حتى الآن، كما حدث لها في الاتحاد السوفياتي ودول أوروبا الشرقية، علماً أنها ستجدّد نفسها مرة أخرى في هذه البلدان، ولكنْ؛ ضمن مصالحة مع الدين والكنيسة. وهو ما أصبح معلناً الآن؛ لأن العلمانية - ومنذ اليوم الأول حين برزت بوجهها الصارخ في فرنسا، مثلاً - راحت تتخبط، وتواجه بالمضادات الحيوية حتى قام النظام الديمقراطي كله في الغرب على معادلة، تحكمها موازين قوى محددة، تم التوصل إليها بعد صراعات مريرة على كل الصعد، بما في ذلك الحروب الأهلية، والثورة والثورة المضادة، والحروب الغربية – الغربية. فالعلمانية عملت في الغرب في نهاية المطاف ضمن ضوابط الدين والتقاليد والكنيسة والرأي العام. فكانت هذه الضوابط تسمح لها أن تحدّ من غلوائها وتطرّفها، أو تحول دون سقوطها حين تُفلس، أو حين تُدينها الوقائع، أو تصطدم بالضمير الديني عند الناس، الأمر الذي كان ينتشلها، وسيظل يفعل ذلك.

العلمانية الأيديولوجية

أ- إن العلمانية لم تَسُد فعلاً، وتصبح مطلقة اليد، إلا في الأنظمة الاشتراكية على النمط البلشفي، وهو ما يمكن تسميته بالعلمانية الأيديولوجية

حين تكون معادية للدين، فكانت سبباً، ولا نقول السبب الوحيد، فيما عرفتْه تلك التجارب من عسف داخلي ودكتاتورية. لأن رفض المصالحة مع الكنيسة، والمسجد والدين والمجتمع، بما يحمل من تقاليد وقيم ومخزون ديني وثقافي، ومن ثم؛ محاولة فرض نمط علماني خالص على الدولة والمجتمع، سياسياً واقتصادياً وثقافياً وأخلاقياً، كان يفرض استخدام القوة والقمع، وإلا كان على المشروع أن يتراجع تراجعاً أساسياً؛ إذ أراد التعددية والديمقراطية، أي المساومة والمصالحة وأقسام الأدوار والمصالح والثروات. وبهذا؛ كان سيفقد طبيعته العلمانية الخاصة المعادية للدين.

وهذا ما لاحظه الحزب الشيوعي الإيطالي مبكراً حين دعا إلى المصالحة التاريخية مع الكنيسة الكاثوليكية، وهو ما تحاول - الآن - أن تفعله العلمانية الليبرالية والاشتراكية والشيوعية في روسيا والجمهوريات المستقلة وأوروبا الشرقية بعد تفكّك الاتحاد السوفياتي وحلف وارسو. ومن هنا؛ يمكن القول على ضوء التجربة الغربية إن علمانية تقصي الدين والكنيسة تتماهى - بالضرورة - مع الدكتاتورية، بينما علمانية تتصالح مع الدين وأتباعه وحملة مرجعيته يمكنها أن تكون ديمقراطية، أو تتماهى بالديمقراطية، فالعلاقة بين العلمانية والديمقراطية تقررها نوعية علاقة العلمانيين بالدين وأبتاعه وحملة مرجعيته.

ب- حاولت العلمانية الليبرالية (وهذه أيديولوجية كذلك) في التجربة الغربية المعاصرة أن ترسّخ قيماً جديدة، تحت دعوة الحداثة والعصرية والتقدم، وحول العلاقات بين المرأة والرجل وحول العائلة، وحول التعليم وتربية الأطفال، وحول الجريمة والعقوبة، وحول الشذوذ الجنسي، وغير ذلك. وقد اتسمت تلك الأطروحات، أول ما اتسمت به، أنها رفضت التقاليد الاجتماعية التي تشكّلت تاريخياً والنظرة الدينية حولها رفضاً باتاً وقاطعاً، ودعت إلى

القطيعة مع كل ذلك، واقترحت أفكاراً وقيماً جديدة استناداً إلى مرجعيتها العقلية والموضوعية وغير المقيدة بالتقاليد أو الدين أو الماضي. فجاءت النتائج سلبية؛ حيثما سادت هذه الأفكار والقيم، وهي في أول الطريق بعد، فتدمير العائلة والعلاقات العائلية من حيث أتى، وهجران وتتفيه مؤسسة الزواج، ولّد تأثيرات جانبية خطيرة على الأجيال الصاعدة، بما في ذلك انتشار الجريمة والمخدرات وهبوط مستوى القيم والمشاعر الإنسانية وزيادة الفردية والعزلة، وغير ذلك، كما أن نظريات تخفيف العقوبات عن الجرائم ومحاولة مراعاة المجرم أكثر من مراعاة الضحية لم تساعد على الإنقاص من الجرائم والضحايا، وإنما ساعدت على زيادتها زيادة متصاعدة.

ج- إن العلمانية الليبرالية تتسم بالارتجالية والخفة حين تأتي إلى تقديم النظريات الاجتماعية والأخلاقية. فإذا كان بمقدورها أن توجّه سهام النقد لعدد من السلبيات الناجمة عن التقاليد، بما في ذلك التقاليد الدينية أو وضع العائلة أو المرأة أو العقوبة، فإن ذلك لا يعني أن استنتاجاتها حين تقوم على القطع مع الدين والتقليد والعائلة والماضي ستكون جديرة بإزالة السلبيات، أو لن تؤدي - بدورها - إلى ولادة سلبيات أشد خطراً.

فالعلمانية الليبرالية من هذا الطراز تحتقر التاريخ والتجربة الإنسانية، وتحتقر دور الدين في حياة الناس، وترى في كل ذلك عهود ظلام وسلبيات. فهذا الاحتقار يشكّل نظرة طائشة إلى التجربة التجارية للمجتمعات. إنها لا تلحظ أن المجتمعات حين تستمسك بقيم معينة أو تقاليد معينة، لا تفعل ذلك عن جهل أو غباء، وإنما بعد تجربة طويلة ونجاح في امتحان الحياة. فبعض العلمانيين لا يلحظون أن الشعوب حين تمسك بقيمها التقليدية، على الرغم مما تحمله من سلبيات، تفعل ذلك بعد تجارب تاريخية مريرة كانت تقلبت حتى على حالات كتلك التي يقترحها بعض العلمانيين الليبراليين اليوم. ولم تدخل

في حرب ضدها إلا بعد أن ولدت كوارث، لا سلبيات، فحسب. فمثلاً؛ جربت بعض المجتمعات أن تطلق العنان للشذوذ الجنسي أو للتخلي عن كل القيم والتقاليد في العلاقات بين الرجل والمرأة أو في العلاقات الإنسانية، وكانت النتيجة انتشاراً للأوبئة والأمراض والجريمة والانحرافات، أو انحطاطاً شاملاً أو انهياراً تاماً، كما حدث لقوم لوط أو عاد والدولة الرومانية وغيرهم وغيرهم؛ أي أن الليبرالية تريد أن تجرّب ما سبق وجربته منذ عهد قديم وقديم جداً.

د- إن إشكالية بعض العلمانيين الليبراليين (وبعض اليساريين كذلك) هنا حين يقترحون قيمة أخلاقية معينة، أو مسلكاً معيناً من عندهم، أو وفق تقديرهم العقلي والمنطقي والموضوعي، كما يدّعون، لا يدركون أن هذا يحتاج إلى إثبات صحته في الحياة الواقعية للناس، أي يحتاج إلى التجربة التاريخية حتى يظهر كل ما له وما عليه، ومن ثم؛ تظهر آثاره الجانبية، ومن ثم؛ عليهم أن يتعاملوا باحترام أكبر مع ما يعارضونه من تقاليد وقيم وتعاليم دينية. وأن يتعاملوا بتواضع أشد مع أفكارهم التي ما زالت في منزلة الارتجال والفرضية، ولم تثبت - بعد - أمام محن الحياة وأزماتها. أو بكلمات أخرى؛ يجب أن يتعاملوا مع تماسك العائلة المستند إلى الزواج الشرعي، على سبيل المثال، بحذر أشد، وهم يناقشون الموضوع. فهذه العائلة ثبتت، وكانت قوة دفاعية كبرى في مراحل الكوارث والأزمات والصعوبات الاقتصادية والهزائم العسكرية، فكيف ستكون الحالة الدافعية للأفراد والمجتمعات حين يتعرضون لتلك الشدائد، وقد دمّروا العلاقات العائلية والقيم التي تسمح للعائلة بالتماسك، فهذه مسألة تخضع للتجربة التاريخية لإثباتها إيجاباً، وإذا كان الأمر كذلك، فأين الحكمة والعقلانية والموضوعية حين نخاطر بتحطيم ما ثبت في وجه العواصف لمصلحة فرضية، لم تثبت أمام التجربة؟ ومن ثم؛ مَن المسؤول حين يدفع الثمن مجتمع بأسره، ومستقبل أجيال بأسرها؟

خلاصة:

لعل ما أشير إليه من تشكّل الحضارة الغربية المعاصرة من خلال تداخل معقّد في العلاقات بين العلمانية والدين والدولة والكنيسة والمجتمع والتقاليد، وسيأتي لاحقاً تفصيل ذلك تاريخياً،هو الذي سمح للديمقراطيات الغربية أن تتماسك وتتوازن وهو الذي أتاح لها أن تحقق نهضتها وهذا خلاف الرأي الذي يعيد للعلمنة الفضل فيما شاهده ويشاهده الغرب من نهوض وديمقراطية. فالتوازن في الغرب لا يستند إلى منهجية متوازنة، كما هو الحال في الإسلام، وإنما يتحقق في المصلحة عبر الصراع بين المواقف أحادية الجانب، غالباً، وما يفرزه من مساومات، تعكس معادلة ميزان القوى، فيقوم التوازن أو الاعتدال نسبياً.

هـذا؛ ويجب أن نلاحظ أن المعادلة الداخلية بما اتسمت بـه من مصالحات تاريخية في أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية تمت ضمن امتلاك السيادة العالمية. فالحالة الاستعمارية التي رفقت النهضة الغربية المعاصرة، ودفعت إليها، وغذّتها، كما راحت تتغذّى منها، لعبت دوراً حاسماً في المساعدة على تشكّل الوضع الداخلي وحل أزماته المختلفة، فقد أتاحت المساومات الداخلية أن تأخذ مجراها في كثير من البلدان بعيداً عن التدخل الخارجي، كما وسمحت بتدفّق الثروات إليها، الأمر الذي أسهم في الانتعاش الاقتصادي، ودفع عجلة الاستثمار والتطور. كما ساعدت الحالة الاستعمارية، - أحياناً كثيرة - على تصدير الأزمات الداخلية، وامتصاصها، من خلال حروب الغزو والتوسع، بل كان التوسع الخارجي أول ما حقّق إجماعاً في التجربة الغربية الحديثة. ولعل هذه الحالة التي تتسم بالقوة هي التي تسمح للغرب أن يتمتّع بترف الارتجالية العلمانية الليبرالية في الهدم هنا وهناك، ثم معالجته بمضادات مقابلة، بينما المجتمعات المقهورة والضعيفة أو المستضعفة لا

تحتمل مثل ذلك الترف، في جعل المجتمع حقل تجارب لنظريات، قامت أساساً على نقد سلبيات محددة، وليس على إثبات جدارتها في امتحان الحياة.

وبالمناسبة، ماذا كان سيحدث للمجتمع الفلسطيني بعد نكبة 1948 لو كانت العائلة مفكّكة، والروابط التقليدية الأخرى مفكّكة؟

على الرغم من خطوط الدفاع التي تقيمها عدة اتجاهات في الغرب، بما في ذلك الكنيسة والمؤسسات الاجتماعية والدينية ضد غلوّ بعض الاتجاهات الليبرالية العلمانية، ولا سيما في مجالات التربية والتعليم والعائلة، قد راحت تتفشّى وتتفاقم داخل المجتمعات الغربية مثل ازدياد الجريمة وانهيار العائلة وارتفاع نسب الانحرافات الجنسية، وازدياد انتشار المخدرات، والروح الفردي والعنفية. الأمر الذي يشكّل سيفاً ذا حدين: فمن جهة، من شأنه أن يولّد رد فعل اجتماعي ضد العلمانية الليبرالية، ويزيد من قوة الكنيسة، والاتجاهات المحافظة، كما من التديّن، والعودة إلى الأساسيات، على حدّ تعبير جون ميجر رئيس وزراء بريطانيا الأسبق، وأما من جهة أخرى؛ فقد يزيد من الاختلال الذي أخذ يصيب قوى اجتماعية تقليدية، ويهدّد سلطاتها، كما يحدث لـ«الواسبس» في الولايات المتحدة الآن لحساب أقليات مغالية في تبنّي الليبرالية العلمانية؛ مثل الاتجاهات الصهيونية الأمريكية، ودورها في الإعلام والسينما والنشر ومواقعها في مراكز القرار، والآن؛ نشرها لثقافة العولمة.

ومن ثم؛ فإن العلمانية الليبرالية - الآن - في طريقها لمواجهة أزمة داخلية عميقة في المجمعات الغربية. وهو ما يحمل في طياته - دائماً - عدة احتمالات. ولعل أخطرها الدخول في البربرية، ما لم يتوقف هذا التصاعد الخطير في تفكّك الروابط العائلية والإنسانية، وفي نسب الجريمة والعنف حتى بين الصغار والفتيان، والانحرافات وانتشار المخدرات.. وفي ظل وصول اتجاهات هامشية أو أقلوية أكثر غلواً في علمنتها الليبرالية المتصهينة إلى

السلطة، أو تعاظم نفوذها فيها بعد أن تعاظم في عالم المال والإعلام والمسرح والتلفزيون والسينما.

وهذا ما يجعل دعوات العودة إلى الأساسيات في أوروبا وأمريكا ذا مغزى، كما يجعل شدة التهكّم الذي قوبلت به ذات مغزى كذلك، والأهم ما يتفجر - الآن - من احتجاجات على العولمة وثقافتها. ممّا راح يشكّل جبهة عريضة من تيارات مختلفة محافظة ونقابية ويسارية وليبرالية ودينية ضد الليبرالية العولمية والعلمانية الجديدة، وإن كان بعض المحتجين الليبراليين يقاومون آثاراً، أو نتائج، روّعتْهم، لفلسفة، ما زالوا يحملونها دون أن يتنبهوا إلى التناقض الذي يقعون فيه.

الديمقراطية ومرجعيات تكوّنها

كثير من المثقفين يؤرخون للديمقراطية: المنشأ والصيرورة، انطلاقاً من مراجعة فلسفات عصر النهضة الأوروبية، أو عصر الأنوار. ويعتبرون أن النظام السياسي الديمقراطي نشأ، أو ما كان له أن ينشأ لولا النهضة الفكرية، الفلسفية الثقافية التي انطلقت في الغرب. ومن هنا؛ يذهب البعض إلى القول باستحالة الديمقراطية إلا إذا حملت أفكار عصر الأنوار، والبعض يقول باستحالة الديمقراطية إلا مقرونة بالعلمانية، فيرون أن الأفكار هي التي جاءت بالديمقراطية، وأن العلمانية هي التي جاءت بالديمقراطية.

فعلى مستوى القراءة التاريخية للثورة البرجوازية في الغرب، فإن من الصعب إعادتها إلى عالم الفلسفة والأفكار. فالتطور البرجوازي حصل قبل ولادة تلك الأفكار، وبمعزل عنها، ولم تنبع مقوّماته وأسباب من فكرة أو فلسفة، وإنما جاءت بعد اكتشاف أمريكا ورأس الرجاء الصالح بحثاً عن التجارة والثروات، فتحركت الأساطيل، من خلال الملوك المطلقين للعودة بالثروات

الهائلة، مما فتح الآفاق لخروج أوروبا الإقطاعية، أو في البدء بعض بلدانها، من القمقم، الأمر الذي أخذ يولّد البرجوازية، ويولّد الحاجات الاقتصادية والعسكرية والسياسية والتعبوية، من أجل تلبية هذه «الآفاق»، والحاجات هذه أخذت تصطدم بالأنظمة السائدة، ولا سيما الحكم المطلق والتجزئة الإقطاعية ونظام القناة وتحكّم الكنيسة الكاثوليكية. هذا الاصطدام الذي أخذت تشهده بعض المجتمعات الأوروبية، أصبح بحاجة إلى أدواته السياسية والتنظيمية والفلسفية، من أجل خوضه بنجاح، فما من فعل إلا بحاجة إلى مسوّغاته النظرية، ومن هنا؛ يمكن القول إن الصراع السياسي سبق التنظير الفلسفي، والإصلاح الديني جاء سابقاً للفلسفة، في الدخول إلى حلبة الصراع.

أما التنظير الفلسفي الذي يستند إليه الذي ينظرون إلى العلمانية؛ فقد جاء متأخراً، وحتى إذا جاء في الوقت المناسب، كيف يثبتون أنه حمل كل هذه التأثيرات على متغيرات، في الواقع، بل ولّدها؟!

فبينما كان الصراع السياسي يحتدم في البلاط الإنكليزي، ويصل إلى حدّ الثورة على يد كرومويل، كان أغلب الفلاسفة الذين سُمّوا بفلاسفة عصر الأنوار، لم يروا النور بعد. فالبذور الأولى التي يمكن الرجوع بها إلى أولى إرهاصات الديمقراطية، يجب أن تُقرأ، من خلال الصراعات والمساومات السياسية التي حدثت، وبوقت مبكّر في إنكلترا، هذا؛ إذا لم يرجع بها الإنسان إلى مرحلة الماغناكارتا **1215**، وقد شكّلت المرجعية لما تم من عقود اجتماعية ولوائح حقوق إنسان بين الملك المطلق والنبلاء في بريطانيا، فيما بعد.

المقصود ليس الدخول في بحث تاريخي حول أيهما أسبق: الفلسفة أم الثورة البرجوازية، في الأقل، منذ منشأ المرحلة الجديدة في إنكلترا، طبعاً الحديث عن الثورة الأمريكية يمكن أن يعطي دوراً أكبر للإصلاح الديني والفكر السياسي. أما في الثورة الفرنسية؛ فيمكن إبراز دور الفكر والفلسفة في تهيئة

المعركة، علماً أن العامل الفكري - بالنسبة إلى الثورة الأمريكية - يعود إلى الفكر السياسي الذي مثّله توماس بين وهو صاحب كتابي «حقوق الإنسان» و«عصر العقل» والمساهم في صياغة دستور الثورة الأمريكية، ولكنه لا يُعدّ من الفلاسفة، بالمعنى الدقيق للكلمة.

المقصود وضع ثقل أكبر على حركة الصراعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية على أرض الواقع، وما تم من ثورات ومساومات وتعديلات تبعت متغيّرات موازين القوى، فيما بعد، بالنسبة إلى الديمقراطية، بالخصوص، نشأةً وتطوراً.

يجب التنويه أن هذا التحليل أو هذا المنهج في التحليل لا ينطبق عند الحديث عن الثورة الإسلامية الأولى إذا جاز التعبير، لأن العامل الأول - بهذه الثورة - جاء عن طريق الحي، وليس عن طريق صراعات اجتماعية واقتصادية سابقة للوعي، اقتضتّه، ثم ولّدتْه، ثم يمكن الحديث - بعد ذلك - عن العوامل المختلفة التي تنزل عليها الوحي القرآن والسنة النبوية، ولكنّ؛ إذا كان هذا حال التجربة الإسلامية الأولى أو تجربة الأنبياء كذلك، حيث لا يقوم الواقع أو الظروف هنا بالانعكاس على العقل لتوليد النص، فإن العلاقة بين الثورات أو التغييرات الاجتماعية قد تتخذ معادلة أخرى؛ حيث يمكن في حالات أن تسبق متغيرات الواقع الوعي، وفي حالات يمكن أن يحدث العكس، وهذا محكوم بكل حالة من الحالات في التجربة الإنسانية غير التجربة الإنسانية المتعلقة بالوحي، أي يجب أن تتبع النظرية التنوع، لا أن يحشر التنوع في تجارب التغيير، في تفسير نمطي، أو نظرية واحدة؛ أيّ وضع الكل، في قالب واحد.

تناول البعض هذا الرأي فيما يتعلق بمنشأ البرجوازية والفكر البرجوازي؛ حيث أعطوا الأولوية أو الأسبقية للمتغيّرات التي عرفتْها أوروبا قبيل عصر النهضة، وفي أثنائها، على الفكر والثقافة. ومن أبرز هؤلاء ماركس

وأنجلز في المدرسة الماركسية عموماً. ولكن الاتجاه الأكاديمي في الجامعة الغربية، ثم في الجامعات العربية، يميل إلى تفسير المتغيّرات التي عرفتْها البرجوازية في الغرب، بما في ذلك ما كان نتاج صراعات ومساومات سياسية واقتصادية مباشرة وموازين قوى، بأنه من نتاج الفكر والثقافة والفلسفة، كأن البرجوازي والملك الإقطاعي الذي أرسل سفنه لتمخر البحار، وتستجلب العبيد من إفريقيا، وترسلهم إلى أمريكا، ولتعود سفنه محمّلة بالذهب والفضة والخيرات، كان ينتظر الفيلسوف الذي يصوغ له نظرية عن دور الفرد حتى يفعل ذلك، أو كأن العالم الذي انكبّ على ملاحظة الظاهر، واكتشاف قوانين علمية، كان بحاجة إلى فيلسوف مادي، يقول له: أنت، أيها الإنسان مالك لمصيرك، وقادر على السيطرة على الطبيعة حتى ينطلق في أبحاثه. فيا لغاليليو المسكين الذي لم ينتظر أن يسبقه الفيلسوف حتى يبدأ بالاكتشاف أن الأرض كروية، بل سبقتْه الحاجة الاقتصادية الاجتماعية السياسية للإبحار غرباً أو جنوباً!!

لو كانت فكرة المساواة والحرية، مثلاً، التي تناولها فلاسفة الأنوار هي التي أنتجت وهدت العملية الديمقراطية في الغرب، فلماذا تأخرت المساواة بين الذين يملكون والذين لا يملكون في الانتخابات عقوداً أو قروناً؟ ولماذا تأخّرت المساواة عن إعطاء المرأة حق الانتخابات أكثر من مائتي سنة وأكثر عن تلك الفلسفات الهادية؟ والأمر أشد وضوحاً عندما تأتي إلى موضوع العبيد في أمريكا، وموضوع التمييز العنصري، وكم تأخر إلغاؤهما بسبب البرجوازية الحديثة نفسها عن الفكر الفلسفي، إن كان هذا هو الذي صنع الديمقراطية، هنا لا بد من إعطاء أهمية أكبر، خصوصاً عند دراسة التجربة التاريخية الأوروبية للصراعات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ولموازين القوى، ولكيفية عقد المساومات، ومن ثم: كيفية تطور محتويات الديمقراطية في

الغرب، حتى وصلت إلى ما وصلت إليه الآن، أما مدى تأثير الفلسفة في التغيير الواقعي؛ فيجب أن يدقّق فيه، ولا ينمّط ويتحول إلى نظرية صماء. وشتان بين أن يسجّل للفلسفة في الغرب تأثير ما كبير هنا صغير هناك، أو لا حق هنا وسابق هناك من جهة، واعتبارها أساس التغيير من جهة أخرى.

وماذا سيكون حال تلك النظرية، إذا جاءت العولمة، وعصفت بأسس الديمقراطية الراهنة في الغرب، أو فرّغتْها من محتواها. فهل سيفسر ذلك بتأثير الفلسفة والفكر وأسبقيتهما؟ أم يفسّر بموازين القوى والمغيرات الواقعية ومحصلة الصراعات؟

هل في هذا تنكّر لدور البشر في تقرير مصائرهم؟ بالتأكيد؛ لا، لأن الذين يبادرون ويسبقون ويتصارعون ويتساومون ويؤثرون في المتغيرات التي يصنعونها هم البشر وإرادة البشر، ولكن بناء معادلة لإرادة البشر بمعزل عن الصراعات والواقعية وخارج ميزان القوى، والذي هو - بدوره - نتاج فعل بشري وصراع إرادات، أيضاً؛ يدخلنا فيما يسمّى «بالإرادوية»، وهو ما لا يجب أن يقع فيه مَن يظنون أن صناعة الثقافة تتقدم على السياسة، من حيث دورها وتأثيرها، وإن كان من الخطأ أن تقام أسوار فيما بين الثقافة والسياسة والإرادة والمغيرات الواقعية وموازين القوى، المهم ألا نقع في النظرة الأحادية، والانحباس في تأويل جامد لحركة التغيير، ومن ثم؛ نرى كل حالة، كما هي، ونخرج في تفسيرها بالنظرية التي تناسبها.

إذا كان ذلك صحيحاً، فإن الربط بين الديمقراطية وما تبعها، وفي حالات سبقها، من تأويل فلسفي ونظري في تحديد المرجعية الفلسفية لها ليس أمراً مسلماً به، كما أن رفض رؤيتها باعتبارها نتاج صراعات ومساومات وتطورات محددة في الخصوصية التاريخية الأوروبية، سيحول دون تفكيكها إلى محتوياتها وعناصرها الواقعية والعملية، وكذلك الأمر بالنسبة إلى التعامل

معها، باعتبارها آلية أو نظاماً سياسياً لتحديد العلاقات فيما بين القوى السياسية في المجتمع، وفيما بينها وبين الشعب بكل ما يتضمّنه ذلك من تنظيم للعبة الصراع والمنافسة، ولكيفية نيل شرعية الوصول إلى الحكم، بالنسبة إلى هذا الحزب أو ذاك، أو هذا الفرد أو ذاك.

ومن هنا؛ لعل سبباً من الأسباب الهامة التي أضعفت زخم الديمقراطية في بلادنا هو نقلها إلى ميدان المفاهيم والفلسفة، وهو الذي يفسر ما يمكن أن يتولّد من صراعات عند الدخول في هذا الميدان، من قِبل بعض الداعين لها ممّن لا يتبنّون المرجعية الإسلامية في حراكهم السياسي أو المجتمعي أو النهضوي أو التغييري. كما يتعقّد الموضوع أكثر عندما نأتي إلى بحث علاقة الإسلام بالديمقراطية، أو عند الحوار مع الإسلاميين، في العمل، من أجل إقامة نظام ديمقراطي، ينظم العلاقات الداخلية فيما بين القوى السياسية المختلفة، ولا سيما مسألة الاحتكام للشعب في الوصول إلى السلطة أو التداول على الحكم، لأن الدخول في المفاهيم المرجعية وفي المبادئ الفلسفية يحوّل وجهة الصراع شطر تلك المفاهيم والمبادئ، كأننا نعود لمناقشة قضايا الوجود والإنسان، وعقيدة الإسلام، والفلسفة المادية والمثالية، وما إلى هنالك، أما التعامل مع الديمقراطية عند طرحها في ميدان السياسة والنظام السياسي؛ أي تفكيكها إلى أركانها ومبادئها التطبيقية الأساسية؛ فسوف يسهّل عملية التعاطي الإسلامي إيجاباً مع هذه الأركان؛ أي: التعددية وحرية المعتقد والحريات الفكرية والسياسية، بما في ذلك الحق بتشكيل الأحزاب السياسية والاحتكام إلى صناديق الاقتراع والتداول على السلطة[1].

أما تقديم الديمقراطية على أساس مفاهيمها ومرجعيتها الفلسفية شرطاً للقبول والتعاطي معها؛ كما يصر البعض - مثلاً - بأن الديمقراطية

1- بلقزيز: عبد الإله: «العنف والديمقراطية» مصدر سابق ص 68 - 71.

والعلمانية أمران، لا ينفصلان، فلا ديمقراطية بلا علمانية، وأية علمانية؟ إنها العلمانية التي تقول بالفلسفة المادية، أو تقول بالمفاهيم الليبرالية ضمن الحدود التي يحصرونها بها[1]، فإذا كان هذا شأنهم أو من حقّهم في فهم الديمقراطية، أو الولوج إليها، أو تبنّيها، فإنه ليس من حقهم تكريسها، باعتبارها نظاماً عقائدياً متكاملاً، لأنهم إن فعلوا ذلك، حوّلوا الموضوع إلى بحث في العقائد والمفاهيم والفلسفة، بدلاً من أن يكون موضوع الديمقراطية عقداً اجتماعياً، يحقّق أكبر إجماع وطني وقومي حوله في بلادنا، وهذا لا يكون إلا إذا فكّكت إلى عناصرها الأساسية، باعتبارها مبادئ سياسية، يتفق عليها فيما بين مَن يختلفون في المرجعية العقدية والمنهجية والفكرية، مع احتفاظ كل طرف بمرجعيته وفهمه لها.

يمكن أن يلاحظ هنا بسهولة أن الذين يصرون على ربط الديمقراطية بالعلمانية المادية والليبرالية، وإلا فلا، أو يصرّون على ربطها بالحرية الجنسية أو المثلية، وإلا فلا، لا يريدون في الحقيقة أن تقوم ديمقراطية كنظام سياسي في بلادنا، وإنما همّهم فتح معارك جانبية حتى فيما بين العلمانيين أنفسهم، وليس مع الإسلاميين فقط، إنهم لا يريدون تحقيق إجماع داخلي إلا بالموافقة على أفكارهم بالكامل حول مفهوم الديمقراطية، إنهم - بهذا - يتجهون إلى الإقصاء، وربما الاستئصال بالضرورة.

أما في المقابل؛ فكيف يحرم الذي يعود إلى المرجعية الإسلامية في توزين تأصيله لمبادئ التعددية والاحتكام لصناديق الاقتراع، والتداول على

1- الديمقراطية بين العلمانية والإسلام، «سلسلة حوار القرن الجديد»: الدكتور عبد الرزاق عيد، ويحاوره محمد عبد الجبار: دار الفكر دمشق، سوريا، دار الفكر المعاصر بيروت، لبنان يقول د. عبد الرزاق عيد: «فالديمقراطية لا يمكن أن تكون تجربة سياسية دون أساس فلسفي معرفي، يتأسس على علمانية العقل والمجتمع..» ص25، انظر - أيضاً - على سبيل المثال: الصفحات: 32-35.

السلطة أو حقوق الإنسان أو الحريات الفكرية والسياسية من أن يؤيدها انطلاقاً من مرجعيته الإسلامية، في حين ليس من حقه أن يفعل كما يفعل هؤلاء «الديمقراطيون»، فيقول إما الأخذ بهذه المبادئ على أساس المرجعية الإسلامية، وإلا فلا؟

فقد دلّت تجربة قبول الديمقراطيين أو النخب العلمانية الوطنية إقصاء الإسلاميين، كما حدث في التجربة في تونس (زين العابدين بن علي)، أن ذلك سيقود - فوراً أو بعد حين - إلى إقصائهم هم أنفسهم، وإلى تعميم عمليات الإقصاء، وهذا ما يجب أن يدركه الإسلاميون مسبقاً، بمعنى ألا يقعوا في مثل هذا الفخ، فيقبلون بديمقراطية، تقصي غيرهم إذ سيجدون أنفسهم -بالضرورة- وقد وصلهم الإقصاء بعد حين.

على أن التجارب العربية المختلفة أثبتت بأنّ لا ديمقراطية في بلادنا مع إقصاء الإسلاميين، كما أثبتت التجربة - بالنسبة إلى الإسلاميين - أن عليهم ألا يقصوا غيرهم، بل أن يُطَمْئنوا كل القوى الاجتماعية بأن وصولهم إلى السلطة عن طريق الانتخاب، سيجعلهم يحافظون على حقوق الإنسان وحقوق المخالفين وحرياتهم السياسية، وعلى التعددية، بما في ذلك العودة إلى صناديق الاقتراع في الجولة القادمة حتى لو كان في ذلك تهديد لبقائهم في السلطة، وربما كان لنموذج حزب الرفاه (نجم الدين أربكان) ما يُستفاد منه. والأهم نموذج عمر بن عبد العزيز الذي أصرّ على حكم راشدي، بالرغم من تهديده بالقتل، وتنفيذه من قبل مَن هم في قصره.

ومن ثم؛ إذا كان هنالك من أمل في حماية حالة ديمقراطية، أو الوصول إليها، في أي بلد من بلداننا العربية، فإنه يكمن في السعي للوصول إلى إجماع وطني، وتكريس الأمانة في المحافظة عليه عند الوصول إلى السلطة، والأهم تكريس عقلية جبهوية لتأمين أوسع المشاركات في السلطة وعدم احتكارها

وعدم اللجوء إلى الإقصاء، أو الخوف من صناديق الانتخاب، وهذا كله من أسباب تضييق الهوة التي تفصل بين مجتمعاتنا التي ترزح في أغلبها تحت أنظمة استبدادية، بشكل أو بآخر، من جهة وتحقيق نوع من الإجماع الوطني، من جهة أخـرى؛ لإقامة نظام سياسي، يسمح بالتعددية، ويطلق الحريات السياسية العامة، بما في ذلك حرية التنظيم، ويحتكم إلى صناديق الاقتراع، ويقبل بالتداول على السلطة مع روحية توسيع المشاركة قد الإمكان.

وإذا استخدمت عبارة «من أسباب تضييق الهوة»، فذلك لأن ثمة أسباباً أخرى، لا بد من توفيرها، إن كان لتلك الهوة أن تردم، أو تضيق.

الديمقراطية والعلمانية وحقوق الإنسان في الغرب: تاريخية المنشأ

أ ـ المحور الأنكلو ـ سكسوني

ليس ثمة وثيقة في الغرب يمكن أن تعتبر التأسيس الأول لحقوق الإنسان، كما للنظام البرلماني مثل الماغناكارتا أو «العهد العظيم» The Great Charter، وذلك حين فرض النبلاء على الملك جون في العام 1215 أن يوقع على هذا العهد الذي لم يضمن حقوق النبلاء، فحسب، وإنما - أيضاً - «حقوق العامة»، وكان يقصد حقوق «الإنسان الحر» (الكومونز)، فالملك يرعى حقوق النبلاء، وهؤلاء يرعون حقوق رجالهم كذلك، ولا يحقّ قهر المدن، ولا يجوز حرمان التاجر من بضاعته لمخالفات محدودة، ولا الفلاح من عربته ومحصوله، ولا يحقّ للملك فرض الضرائب إلا بموافقة المجلس الكبير للأمة (والذي أصبح البرلمان). والأهم لا يحقّ اعتقال أي رجل حر، أو سجنه، أو حرمانه من ممتلكاته، ما لم يقدم للمحاكمة. وهذه المبادئ لم تعرفها فرنسا حتى 1789، وتضمن العهد حق التجار بالتحرك بحرية في كل المدن، ومنع ضباط الملك من أن يتمتّعوا بعد ذلك الوقت بأية صلاحيات استبدادية عليهم[1].

هذا نموذج لمساومة تمت تحت السلاح في انطلاقة أول مواثيق لها علاقة بالديمقراطية وحقوق الإنسان في إنكلترا، وترجع إلى مراحل تسبق عصر الأنوار بمئات السنين، أما في العام 1265؛ فقد بدأ يتحوّل «المجلس الكبير» الذي كان

1- الأزمنة الوسيطة والحديثة» جيمس هارفي روبنسون جن وشركاه بوسطن، الولايات المتحدة 1926، ص 125-127.

يضمّ النبلاء والمطارنة والملك إلى برلمان، وتقرّر في عهد الملك هنري أن يستدعى إليه النبلاء والمطارنة، ولكنْ؛ في العام **1295** في عهد الملك إدوارد، حدث التحول بإدخال ممثلي أغنياء المدن من «الكومونز» إلى البرلمان، ليصبح أكثر تمثيلاً.

بدأ دور البرلمان يتعاظم ويتّسع التمثيل فيه عبر الصراع والتعرّجات والمساومات وصولاً إلى عهد كرومويل إلى دخل في المواجهة مع الملك تحت قبة البرلمان، من أجل تقييد صلاحية الملك والتوسع في صلاحيات البرلمان، ثم انتهى الصراع إلى الإطاحة بالملك وإرساله إلى المقصلة عام **1649**؛ ليصطدم كرومويل - بدوره - بمعارضة البرلمان، فيعطّله؛ ليحكم من خلال الجيش، ثم استُعيدت الملكية عام **1660** بعد موته[1]، وقد عجز ابنه عن تسيير الحكم، وجاء في نصّ استعادة العرش: «بناء على القوانين التاريخية والأساسية لهذه المملكة، فالحكومة، وكما يجب أن تكون، تتكوّن من الملك واللوردات والأحرار (الكومونز)»[2].

وإذا تابع المرء مسار الديمقراطية وحقوق الإنسان في بريطانيا، سيجد أن العملية كلها، تمت خطوة خطوة عبر الصراعات، فيما بين الملك واللوردات وممثلي البرجوازية من دول التقليل، ومن دون المبالغة طبعاً بدور كتاب «اليوتوبيا» لتوماس موريز، وهو لا يدخل في سياق الفكر العلماني، ولكن المهم هنا، وضمن الخصوصية الإنكليزية، أن نرى الصراع ضد الكنيسة الكاثوليكية، لم يأخذ شكل فصل للدين عن الدولة، وإنما اتخذ شكل انشقاق داخل الكنيسة؛ حيث تشكّلت الكنيسة الإنكليزية (الإنكلينكانية) برئاسة الملك نفسه، لترفع يد البابا عن الكنيسة، ومن ثم؛ عن الدولة في بريطانيا، وما زالت هذه المعادلة قائمة حتى اليوم، ولم يضعف دور الكنيسة، أو يقيّد إلا بقدر ما كان الملك يضعف، ويقيّد دوره.

1- مَن يقرأ رسالة كرومويل، وهو على فراش الموت، يظن أن كاتبها مطراناً بروتستانتياً شديد الإيمان، وليس مفتتح «عصر الأنوار» عملياً؛ أي ليس قائد أول ثورة برجوازية حديثة، كما يتصور بعض العلمانيين أيديولوجية قادتها.

2- الأزمنة الوسطية والحديثة، المصدر السابق ص **382**.

ويجدر - هنا - أن يتوقّف المرء عند قرار البرلمان الإنكليزي الذي سمّي قانون Uniformity Act لعام **1663**م؛ حيث أجبر رجال الدين على اتباع كنيسة إنكلترا، أو يعتبرون منشقّين، وكان موجّهاً ليس ضد الرهبان الكاثوليك، فحسب، وإنما - أيضاً - ضد البروتستانت الآخرين، وعندما حاول الملك إصدار إعلان التسامح مع الذين قهرهم القانون السابق، عارضه البرلمان، وأصدر قرار **1666** Conveticle Act، وتبعه عملية نفي لمن لا يرضخ للكنيسة إلى المستعمرات البعيدة، وعندما حاول الملك شارلز الثاني مرة أخرى إصدار إعلان بإعطاء الحرية للمنشقين والكاثوليك، رد عليه البرلمان بإصدار «قانون امتحان»، The Test Act والذي يقضي بالطرد من الوظيفة الحكومية لكل من لا ينصاع لكنيسة إنكلترا[1].

وهكذا استمرت كلّ من مقوّمات الديمقراطية وحقوق الإنسان تشق طريقها عبر الصراعات والمساومات وبطرق متعرجة، ولم تهبط من أفكار الفلاسفة والمصلحين؛ لتمشي على أرض الواقع، وإذا كان هنالك مَن حملها متأثراً بتلك الأفكار، فقد راح يساوم عليها في التطبيق العملي وفقاً لموازين القوى ومحصلات الصراع. وهذا كان الشأن مع وثيقة Bil of Rights التي أعادت - مرة أخرى - النص على حقوق الأمة الإنكليزية تواصلاً مع الماغناكارتا «العهد الكبير» آنف الذكر.

ثم صدر - أخيراً - قانون تسامح إزاء الكاثوليك والمنشقين، ولكنْ؛ حتى هذه الخطوة لم تتحقّق إلا بعد محاولة استرجاع الكثلكة وسقوط الملك جيمس الثاني **1688** وبعد أن تواجهت القوات بالسلاح، ولكنْ؛ من دون استخدامه، بسبب تمرد جيش جيمس عليه.

1- لاحظوا أن البرلمان البرجوازي كان أكثر تعصباً للكنيسة الإنكليزية من الملك نفسه، الذي كان يعتبر رأس الكنيسة.

وتحضر ثلاث ملحوظات في هذا السياق:

الأولى: كثير من المؤرخين يعتبرون الماغناكارتا– **1215**، اللائحة التي استندت إليها المعارضة البرلمانية للملكية المطلقة في مطالع القرن **17**، وقد اعتبرها بعض المفسرين الكبار بأنها تمثل اتفاقاً بين الملك والنبلاء. ولكن البرلمانيين بقيادة القاضي المشرّع سير إدوارد كوك اعتبروها شاملة للرجال الأحرار، فدعمت بلائحة الحقوق Bill of Rights لعام **1628**، ثم بلائحة الحقوق Bill of Rights لعام **1689** والتي قرّرت هيمنة البرلمان على العرش، وجعلت البرلمان صاحب الحق في إصدار القوانين[1].

الملحوظة الثانية: عبرت الديمقراطية وحقوق الإنسان في التجربة الإنكليزية طريقاً متعرجاً من العنف والعنف المضاد، ولكم تواجهت جيوش، ولكم سقطت رؤوس تحت المقصلة، ولكم أصدر البرلمان من قوانين، تحمل طابع الاضطهاد المذهبي في مصلحة الكنيسة الإنكليزية.

الملحوظة الثالثة: كان الصراع - وهو يحتدم بين الملك وخصومه - يتحول إلى وفاق، كلما جرد الملك حملة لاجتياز مستعمرات جديدة، فبالنسبة إلى سياسات الهيمنة الخارجية، استمرت الوحدة، ولم تهتزّ منذ أول يوم تحرّك فيه الأسطول حتى يومنا هذا، وذلك انطلاقاً من اكتشافي أميركا وطريق الرجاء الصالح في أواخر القرن الخامس عشر.

أما تجربة الديمقراطية وحقوق الإنسان في أمريكا؛ فكانت استمراراً للمسار الإنكليزي، ولكنْ؛ ضمن الخصوصية الأمريكية التي وُلد دستورها، وما تضمّنه من بنود، لها علاقة بالديمقراطية وحقوق الإنسان، عبر الثورة ضد بريطانيا، ثم عدّل بعد الحرب الأهلية.

1- موسوعة الإنكارتا (ر) **97** شركة مايكروسوفت – **1993-1994**، Emcarta (R) **97**, (Encyclopedia

وبالمناسبة؛ ما زال الكونغرس الأمريكي حتى يومنا هذا يعود إلى الآباء المؤسسين كلما ارتطم بإشكالية دستورية؛ أي الرجوع إلى «نص» قبل قرنين ونيف، وإلى «سلف» غابرين!! هذا وسيعجب العلمانيون حين يرون أن ما يسمّونه العلمانية، في التجربة الإنكليزية والأمريكية، لم تأخذ شكل صراع ضد الكنيسة البروتستانتية، بل حمل الديمقراطية وإعلان الحقوق المتعلقة بالإنسان قيادة شديدو التدين والارتباط بالكنيسة وشديدو التمسك بالتقاليد، وليس حملة علمانية ليبرالية من الطراز الذي يصوره بعض العلمانيين في بلادنا؛ مثل: سمير أمين، جورج طرابيشي، هشام شرابي، ومؤخراً عبد الرزاق عيد، فما يمكن ملاحظته في التجارب الأنكلو - سكسونية يختلف عن تجربة علمانيي الثورة الفرنسية، فالعلاقة في تلك التجارب بين العلمانية والكنيسة أو الكنائس البروتستانتية والتقاليد الاجتماعية ليست مجرد مصالحة، بل أكثر من ذلك، إنها عملية مندمجة، ولكنْ؛ طبعاً ضمن خصوصية البروتستانتية، وعلاقتها بالدولة والمجتمع، وما أرستْه من تقاليد في هذا المجال، بل يمكن القول إن الذي كسر الكثلكة هو الكنيسة الإنكليزية أولاً، ثم الكنائس البروتستانتية الأمريكية، هذا ناهيك عن التمردات اللوثرية بعد **1520**، أو الكلفينية بعد **1530**، وثورة زوينفلي في سويسرا **1531**. وكانت هذه الثورات هي التي حملت الثورة البرجوازية على أكتافها في المجال الأنكلو-سكسوني، وبالمناسبة؛ إن حركة كالفن في سويسرا هي التي كانت الأكثر تأثيراً في أمريكا وبريطانيا.

ب ـ حقوق الإنسان في المحور الأنكلوسكسوني

ولهذا؛ لا يمكن أن نفهم الفلسفة التي استندت إليها حقوق الإنسان في الغرب الأنكلوسكسوني إلا من خلال معادلات الصراع على السلطة والنفوذ مصحوبة بالبروتستانتية، فيما بين الفئات الحاكمة، وعلى التحديد؛ ضد الملكية المطلقة، وعبر عملية إطلاق الفردية البرجوازية المتحللة من أية قيم عليا غير قيمة المنفعة

والمصلحة والسعي لامتلاك القوة والثروة. وقد غذّت البروتستانتية ابتداءً بالكلفانية هذه القيم، ودعت إلى التقشّف والجد، من أجل الوصول إليها، وهذا يفترض - منذ البداية - الكيل بمعيارين، في عملية صوغ مفاهيم حقوق الإنسان، ولا سيما في تطبيقها العملي. فهنالك المستوى الذي بين أصحاب السطوة والثروة من جهة وبين العامة من جهة أخرى. وإذا كان في مبتدئه، قام على ألوان من التمييز، فيما بين الناس (التمييز الطبقي والتمييز العنصري هنالك والتمييز ضد النساء عموماً) في تقرير حقوق المواطن وحقوق الاقتراع، فقد استمر هذا التمييز في الواقع العملي إلى مراحل لاحقة حتى بعْد أن أُلقي في الدساتير، وهذا ما جعل الديمقراطية وحقوق الإنسان في الغرب تحت سيطرة الفئات العليا، عملياً، في كل بلد مع قدر محدود، وإن كان ليس بالقليل الأهمية، بالنسبة إلى المواطن العادي. أما المستوى الآخر؛ فيقوم على تمييز واضح بين حقوق الإنسان في مجالها الغربي «الأبيض»، وبينها في مجالها العالمي. وكان هذا الأمر لا مفرّ منه، ما دامت فلسفة حقوق الإنسان في الغرب منذ المنشأ، سارت جنباً إلى جنب مع عمليات استعمار الشعوب، ولا سيما مع عمليات إبادة الهنود الحمر في الأمريكيتين، وشحن العبيد من أفريقيا إلى أمريكا الشمالية. وبالمناسبة؛ تم تقمّص نظرية «الشعب المختار» من قِبل الروّاد في أمريكا إلى جانب نظرية «الأغيار» التوراتية كذلك.

جـ حقوق الإنسان في المحور الكاثوليكي

أما فهم المرتكزات التي قامت عليها فلسفة حقوق الإنسان في المحور الكاثوليكي الأوروبي، والتي عبّر عنها في الكتابات التي مهّدت للثورة الفرنسية، ولا سيما كتابات جان جاك روسو وفولتير وديدرو وإعلان حقوق الإنسان الصادر عن الثورة الفرنسية؛ فقد اتخذت مسارها في الصراع ضد الملكية المطلقة والكنيسة الكاثوليكية، ولكنْ؛ بالاستناد إلى العقل الذي جعل مرجعيته،

الإنسان البدائي في ظل الطبيعة، وبدا الحديث عن حقوق طبيعية، فبعضهم قال إن الله غرسها في الإنسان، وبعضهم قال إن الطبيعة أعطتْه إياها، فبالنسبة إلى جان جاك روسو صاحب «العقد الاجتماعي» و«إميل» كانت العودة إلى الإنسان البدائي والطبيعة، أما فولتير؛ فقد أعجب بنيوتن والفكر السياسي الإنكليزي، وهو صاحب المقالات الشهيرة ضد الحكم المطلق والكنيسة الكاثوليكية، ولم تنج منه البروتستانتية، بالرغم من أنه لم يكن ملحداً. وقد ترك الانطلاق من موقع إلحادي لتمليذه دينيس ديدرو صاحب «الأنسكلوبيديا».

وقد اتخذ إعلان حقوق الإنسان هنا - أيضاً - طريقاً، يميّز في التطبيق بين المجال الأوروبي ومجال الشعوب الأخرى، هذا ولم تتحقّق الديمقراطية في فرنسا كذلك، إلا بعد سلسلة من الصراعات والتعرّجات طوال قرن بعيد الثورة الفرنسية، وقد اتّسمت بالعنف في مختلف مراحلها : فعلى سبيل المثال، أفقدت إنسان الطبقات العليا في العهد السابق للثورة الفرنسية أية حقوق، واستباحت محاكم التفتيش التي عرفتْها أوروبا الإقطاعية، في ظل حكم الكنيسة تخجل من المحاكمات التي شهدتْها فرنسا، في ظل ما سمّي بحكم الإرهاب والمقصلة. هذا من دون التوقف عند الذي حدث بعد كومونه باريس 1871، وفي أثنائها مروراً بعهود نابليون ولوي فيليب ونابليون الثالث وثورة 1848 و1852.

خلاصة العلمانية المقلوبة:

أخذ كثير من العلمانيين العلمانية الغربية في بلادنا بصورة تبسيطية وسطحية وصورية، فلم تدرس جيداً الشروط التاريخية في ولادتها ونشأتها في الغرب، ولم تلحظ علاقتها بالدين والكنيسة، وإلى ما آلت إليه، أي لم يحلظ ما عقدتْه من مساومات ومصالحات مع الدين والكنيسة والهوية الحضارية المسيحية الغربية. كما لم يتأملوا جيداً علاقة المجتمع في الغرب بالدولة والقوى السياسية المتنفّذة فيه، وأهمية حالة

السيادة العالمية للغرب في صوغ تلك العلاقة. ومن ثم؛ يمكن القول إن كل المقوّمات التي استندت إليها العلمانية في بلادنا تختلف عن المقوّمات التي قامت عليها العلمانية في الغرب. إنه البناء، فعلى صورة وهمية إلى حدّ بعيد في بلادنا.

أما في التطبيق؛ فبدلاً من أن تقدم العلمانية في بلادنا دولة تعددية ديمقراطية ذات استقلالية وسيادة، قدمت دولة دكتاتورية، هجينة، تجزيئية تابعة. وبدلاً من الاستناد إلى مجتمع أهلي مدني قوي، شنّت الحرب على المجتمع ومرجعيته الإسلامية وتقاليده ومسجده وأوقافه وشرعته وبناءه القائمة، فلم يبقَ أمامها غير اللجوء إلى الدولة وسلطة القمع في مواجهة المجتمع، كما مواجهة منافسيها السياسيين والأيديولوجيين. ومن المضحك حين يتحدثون عن مجتمع مدني في بلادنا، ولا يعلمون سمته، وكيف دمّروه، وما زالوا يحاربونه، وأخيراً؛ تحوّل واختصر المجتمع المدني في ذهنهم إلى تلك الجمعيات النخبوية، وأكثرها مفبرك، ويعتمد على التمويل الخارجي بدلاً من توحيد المجتمع من خلال وفاق عام جديد، أو عقد اجتماعي جديد، والتصالح مع الدين ومختلف القوى الاجتماعية والسياسية الحية لمواجهة التحديات الخارجية، ولا سيما التحدي الصهيوني والدولة العبرية، أو مواجهة إشكالات نهضة الأمة ووحدتها. وتالياً، شنّت الحرب على تراث الأمة وتاريخها ومجتمعها المدني الحقيقي، واتهم كل مَن قال بالمرجعية الإسلامية، أو دافع عن المجتمع المدني الحقيقي (أي المجتمع الأهلي) بالأصولية والظلامية، فكان الإقصاء والاستئصال طريقاً.

هذه التوجّهات انتهت بالأمة والأوضاع إلى نتائج وخيمة شديدة السلبية، وكان أبسطها عزلة خانقة عن المجتمع، وضعف عام، قد لا تُحمد عقباه، إذا ما استمر على منواله، وكان من نتيجة هذه العزلة انتهاء البعض إلى تقديم علمانية ليبرالية، لا وطنية، ولا استقلالية، ولا قومية، ولا وحدوية، وهذا أقلّ ما يمكن أن يقال فيمَن راحوا يقدمون لنا اليوم علمانية محمولة على مركبة العولمة.

(2)

الدولة والدين والعلماء والمجتمع في النموذج الإسلامي

تشكّل النموذج الإسلامي الأول للعلاقة بين الدين والدولة والمجتمع على الأساس الذي أرستْه التجربة الإسلامية الأولى في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين من بعده.

فالدولة قامت على أساس القرآن والسنة دستوراً لها. فهي دولة ذات مرجعية دينية إسلامية، فيما يتعلق بأهدافها ومنهجيتها في الحكم، ونظرياتها في إدارة السياسة والاقتصاد والحرب والعلاقات الدولية. فكان رأسها، بعد الرسول صلى الله عليه وسلم رجل فقه وسياسة واقتصاد وحرب، في آن واحد. وكان مستشاروه رجال فقه وسياسة واقتصاد وحرب، في آن واحد كذلك، أي الخلفاء الراشدون والصحابة، رضي الله عنهم.

أما الهدف؛ فكان مرضاة الله، وتنفيذ تعاليمه على مستوى المعاملات ونشر الدعوة. فالدعوة هدف عالمي، كذلك هو إقناع الناس بالإسلام، وإدخالهم في دين التوحيد، من خلال إقامة العدل، وضرب المثل والقدوة بعيداً عن القهر والفرض والعنوة. فالمطلوب تحرير الناس من عبادة الأقوياء والأهواء إلى عبادة الرحمن، والمطلوب تحقيق العدل بين الشعوب جميعاً، لا فرق بين الناس، بسبب اللون، أو العنصر، أو القومية، أو الدين.

فعلى الحاكم والدول وأهل المشورة والرأي والنفوذ أن يخضعوا في مسلكهم الفردي وفي سياساتهم إلى التعاليم والأهداف الدينية، وما تقتضيه المصلحة العامة للمجتمع والإنسانية والحياة على الأرض والبيئة، وليس لهم

أن يقرّروا وفقاً لأهوائهم ومصالحهم نوع المسلك أو نظام الحكم. فالعقل هنا، وإن بدا مقيداً بمرجعية النص، مع مجال واسع للتجديد، إلا أنه - من جهة أخرى - محصّن من الانسياق وراء عقل مطلق العنان غير مقيّد بنص، يولّد النظريات والأفكار وفقاً لمصالح الحاكم والطبقة الحاكمة، أو مصالح الدولة، أو ينطلق، كما يشاء، في تسويغ ما تريده الأهواء والغرائز الفردية. وهذا هو الفرق بينه وبين العقل العلماني اللاديني «الوضعي» الذي يستطيع أن يقرّر وفقاً للمصلحة الفردية، ولمصلحة الطبقة الحاكمة والمتنفّذة، ولمصالح الدولة، على حساب الأغلبية داخلياً، وباستعباد الشعوب الأخرى عالمياً. ويمكنه أن يدعم أو يسوّغ قيام أشد الأنظمة عنصرية، ويمضي -حتى النهاية- في إبادة الهنود الحمر واضطهاد الشعوب الأخرى أو في دعم كل ما فعلتْه وتفعله الصهيونية في فلسطين مثلاً، ثم يسمّى كل ذلك عقلياً وعقلانية.

على أن من المهم التنبيه - هنا - إلى أن نمط الدولة الإسلامية الراشدة لا ينطبق عليه وصف الدولة الدينية اللاهوتية، لأنها دولة ذات مرجعية دينية (القرآن والسنة) يصل الحاكم فيها إلى السلطة ببيعة المجتمع واختياره، ويخضع لرقابته ومحاسبته، بما في ذلك حق نزع البيعة. فالحاكم يحكم بالشورى، وهو بشر خطّاء، يؤخذ منه، ويرد. هذا دون الإشارة إلى ما يتمتع به الإسلام من مرونة في تجديد الصيغ التي تتحقق فيها بيعة الأمة أو اختيار الحاكم أو تحقيق الشورى؛ مثلاً: الانتخابات والأحزاب والبرلمان.

أما التنبيه الآخر المهم هنا؛ هو أن التزام العقل المسلم بمرجعية النص، يفرض عليه التعامل مع الحياة والواقع والعالم انطلاقاً في الآن نفسه، ويتماسك، وبلا تناقض، من نظرة موضوعية صارمة، تتّسم بكل ما تتّسم به المنهجية العلمية في معرفة الظاهر، فشعار العقل الإسلامي: «ربّي أرني الأشياء كما هي، ربي أرني الحق حقاً، وارزقني اتّباعه، وأرني الباطل باطلاً،

وارزقني اجتنابه». وهنا؛ يلحظ أن الفارق بين العقل الإسلامي والعقل العلماني لا ينبع من «رؤية الأشياء كما هي» في الواقع – النظرة الموضوعية العلمية – وهو ما لا تستطيع العلمانية أن تميّز به نفسها على العقل الإسلامي، وإنما التمييز يقوم في الالتزام باتباع الحق، واجتناب الباطل، وهنا؛ يأتي الإسلام، ويأتي النص حتى لا يفلت العقل لتسويغ كل ما هو ظالم، أو عنصري، أو استعماري، أو استغلالي، أو اغتصابي، أو يسوّغ الانحراف والشذوذ، ويتساهل مع الجريمة، أو يطلق الفرد؛ ليصنع بجسده ما يشاء، والفردية إلى أقصاها.

اتسم التاريخ الإسلامي – في مراحل معينة – بالصراع بين الشرع من جهة، والحاكم والدولة وأهل النفوذ والثروة، من جهة أخرى. فإسكات صوت الشرع أو إبعاده جانباً أو التلاعب في النصف كان في التاريخ الإسلامي نهجاً لبعض الخلفاء، أو الذين يريدون أن يتحكموا بأموال الناس، وينفقونها على ملذاتهم وشهواتهم ومجونهم، وكان إلى جانبهم مَن يستبعدون النص استبعاداً، أو يؤوّلونه تأويلاً باطنياً مخلاً. فكانت الدعوة إلى تحكيم الشرع تمثل – باستمرار – الثورة على أولئك الحكام، وتمثل اندفاعات المجتمع للخلاص من الاستبداد والفساد والانحطاط وتبذير الأموال وتبديد الجهود، أو التفريط بحماية الثغور. ولهذا؛ حملت ثورات التغيير في التجربة الإسلامية التاريخية راية تطبيق الشرع، أو العودة للشرع.

على أن الرسوخ الذي حقّقه الحكم الراشدي بعد حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم في نفوس المسلمين وعقولهم، وبصورة خاصة، نموذج العدل والقدوة، والذي مثله ذلك الحكم، جعل الخروج عليه أمراً معانداً للأمة متحدياً لعقيدتها، ولأجمل ذكرياتها التاريخية، ولأحلى أحلامها المستقبلية؛ أي نموذج الحكم الراشدي العادل. وهذا يشكّل فارقاً هاماً بين التجربة الإسلامية النموذج، ومعها عشرات التجارب القدوة التي حدثت خلال أربعة عشر قرناً،

من جهة، وبين تجربة الكنيسة في الغرب، فهنا؛ مثلت التجربة عصر نهضة وعدل وتقدم ومساواة وصيانة لحرية الرأي وكرامة الإنسان وحقوقه، ويرجع الفضل الأول في هذا كله للنص (القرآن والسنة). وهناك ارتبطت - كما روّج الكثيرون في الغرب، مع غلو - بما يسمّى بعصور الظلام ومحاكم التفتيش. فالنظر إلى النظر إلى الماضي مختلف في التجربتين. لذلك؛ كان افتكاك الدين عن الدولة من قِبل العلمانية الفرنسية يمكن أن يتمّ مجاهرة وعلناً، بينما كان افتكاك الدين عن الدولة في التجربة الإسلامية التاريخية قديماً وحديثاً مضطراً إلى السير بطرق ملتوية مع وضع الأقنعة الكثيرة.

فمنذ قيام الخلافة الأموية بدأت الهوّة، عملياً، تتسع رويداً رويداً بين المجتمع والعلماء، من جهة، والدولة، من جهة أخرى. فلم يعد الحاكم - هنا - يمثل ذلك النموذج الراشدي (باستثناء الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز الذي اعتبر حكمه راشدياً)، فقد وصف بالملك العضوض، وحكم الغلب، واستمر هذا الحال حتى نهاية الدولة العثمانية.

برزت في هذه المراحل اتجاهات لدى بعض الحكام ابتعدت عن الحكام إلى الشرع، وأبعدت العلماء المستمسكين بالعدل، وراحت تقرّب مَن عُرفوا باسم علماء السلاطين، من أجل المحافظة على شكليّة العلاقة بالشرع.

كانت الصورة كالتالي: كثير من الحكام ومعهم عسكريون ومَن دخل في بطانتهم احتكموا إلى عقولهم، ووفقاً لمصالحهم وأهوائهم، وأشاعوا الظلم والفاحشة، من جهة، ولكنهم - من جهة أخرى - حافظوا على استمرار الخلافة والسيادة العالمية، وعلى بقاء الشرع حاكماً في المعاملات الفردية بين الناس، وتركوا العلماء يحافظون على الدين في المجتمع. فكانوا (العلماء) مرجعية الناس وملجأهم، في الأزمات، وفي الشدائد، وذلك حين يتمادى الظلم أو الانحطاط، أو تتعرض البلاد لكوارث وأزمات وحروب. أي قامت مساومة

محددة بين الدين والدولة والمجتمع، في ظل عهود الملك العضوض وحكم الغلب: فالعلماء ابتعدوا عن السلطة، ولم يدعوا إلى الثورة والخروج على الحاكم حذراً من الفتنة، وإن لم يوافقوا على الانفصام النكد بين الحاكم والدين في عدد من القضايا، ولم يسلّموا بالانحراف، بينما كانوا يركّزون على ترسيخ الدين والمحافظة عليه في المجتمع، ويعززون قوة المجتمع أمام الدولة، ويمثلون خط الدفاع الأخير للناس في الأزمات والشدائد، بينما كان الحاكم مسلّماً بالشرع، من حيث الظاهر، ولكنه واقعياً ينفّذ قانونه، بالنسبة إلى سياساته وحكمه ونمط حياته وحياة بطانته.

على أن العلاقة لم تستقر على حال واحدة طوال الأربعة عشر قرناً، فقد عرفت حالات من الصراع بين الاتجاهات، تراوحت، من المهادنة، إلى القمع، إلى دعوة الناس للانتفاض (مثلاً العزّ بن عبد السلام، في مصر). هذا إلى جانب حالات الثورات التي قادها علماء، ولا سيما في حالة الغزو الخارجي. ولكنْ؛ كانت فترات المساومة (مهادنة، بلا تماهٍ مع الدولة، في الأغلب) هي التي سادت أكثر طوال هذه القرون.

المهم أن نلحظ - هنا - أن التيار الذي فصم العلاقة بين الدين والدولة التي من النمط الراشدي في التاريخ الإسلامي حمل موضوعياً بذوراً (من العلمانية) في الحكم مع المحافظة على قدر من العلاقة الإيجابية بالدين. لكن تلك البذور كانت تتسم بالاستبداد والمظالم والتفسّخ الأخلاقي، وإساءة استخدام الأموال العامة، واضطهاد الأقليات، وإثارة النعرات العصبية والعنصرية والشعوبية، في أغلب الأحيان.

أيْ لم تكن في مصلحة هذا الفصل الذي هو نوع من «العلمنة»، ومن ثم؛ كانت سمة العلاقة بين الحاكم وبطانته وعسكره، من جهة، والعلماء والدين، من جهة أخرى، تتنقل من المهادنة، إلى المواجهة، أو المداولة، في ميزان القوى،

ولم يكن هنالك من بديل لهذه الدورة غير نمط الحكم الراشدي المتوازن. أما العلمنة على الطريقة الغربية؛ فلم تكن ممكنة إلا بانقلاب ميزان القوى العالمي في مصلحة الغرب، والبدء بالتدخل المباشر لفرض نمط العلمانية المتغرّبة التابعة على المجتمعات الإسلامية. وقد اختلفت عن العلمانية الغربية، فالتوازن الاجتماعي الذي قامت عليه هذه غير التوازن الذي قامت عليه تلك. ولهذا حديث آخر.

العلمانية والدولة الحديثة والحالة العربية والإسلامية

أدى التدخل الاستعماري في أغلب البلدان العربية والإسلامية إلى إحداث اختلال خطير في معادلة التوازنات الداخلية، وحاول إقامة توازن جديد، يستند إلى الدولة العلمانية الحديثة والجيش العلماني الحديث، وكانا قد تشكّلا - في الغالب - على أساس السلطة الاستعمارية المباشرة وجيشها. فدول الاستقلال وجيوشها جاءت، وقد ورثت السلطة من الدولة الاستعمارية وأجهزتها، بما في ذلك الجيش والشرطة ودائرة المخابرات وأغلب القوانين. ومن ثم؛ فالدولة - هنا - لم تنشأ من خلال معادلة صراع وتوازن داخليين في المجتمع، وإنما فُرضت من الخارج فرضاً عليه، فهي لا تمثل المجتمع، وإنما لها «ممثلين» في المجتمع. وهي لذلك معزولة، في الغالب، حتى عن النخبة الاجتماعية التي نشأت في المدارس والجامعات التبشيرية أو العلمانية الغربية. فالاستفراد في الحكم - هنا - يستعدي تلك النخبة، على الرغم من أنها نخبة، يُريد بعض منها استبعاد الإسلام عن الدولة والمجتمع، واتخاذ نمط العلمانية الليبرالية الغربية ونموذجها، وليس نمط التوازن القائم في المجتمعات الغربية بين الدولة والدين والمجتمع؛ لأن هذا كان مغيّباً في فهم تجربة الغرب، لأن عدم تغييبه يترك مكاناً للإسلام وللعلماء. وقد أدّت كل من الدكتاتورية

العلمانية وعزلتها من المجتمع إلى أن ترتبك معادلة الدولة الحديثة، وتدخل في أزمة خانقة. وراحت تسعى إلى الخروج منها، بالمزيد من التبعية للخارج، والمزيد من الدكتاتورية في الداخل، الأمر الذي زاد من عزلتها عن المجتمع، بكل فئاته. هذا ويجدر الانتباه إلى أن العلمانية -في أغلب البلاد الإسلامية- وضعت في دساتيرها أن دين الدولة الإسلام، وإن شذت تركيا أتاتورك، وتبعتها إيران الشاهنشاهية.

شنّت الدولة الحديثة المفروضة من الخارج في ظل السلطات الاستعمارية أولى هجماتها ضد المؤسسات الإسلامية التقليدية. وقد بدأت بتصفية الأوقاف، أو وضعها تحت سلطة الحكومة، وحرمانها من استقلاليتها الاجتماعية عن السلطة. ووجّهت ضربات مماثلة إلى المسجد والتعليم الديني، وحاولت وضع اليد عليها، أو تهميشها. وكانت هذه السياسة من أشدّ الضربات في إضعاف المجتمع، أو قل ضرب المجتمع الأهلي المدني.

على أن الحرب الحقيقية شنّت من خلال الدولة الحديثة في عهد الاستقلال، وقد وصل الأمر إلى تجريد المؤسسات والجمعيات الدينية من كل استقلالية، ووضع كل النشاطات تحت السيطرة المباشرة للسلطة، حتى في حالات تعيين أئمة المساجد ومراقبة خطبة الجمعة قبل إلقائها، وتحديد مواعيد فتح المساجد للصلاة فقط، ومنع أي تدريس بعد الصلاة أو قبلها.

إذا كانت العلاقة بين العلمانية والكنيسة والدين في الغرب، بما في ذلك الدولة قد عقدت مساومات تاريخية، فيما بينها، كفّت يد الكنيسة عن الدولة، كما كفّت يد الدولة عن الكنيسة، في الوقت نفسه، وبقيت الكنيسة ومؤسساتها الخيرية والتعليمية والإعلامية تتمتع باستقلالية تامة، فإن السلطات العلمانية، في بلادنا، ومن ورائها، العقل العلماني، عموماً، لم يقبل أية مساومة، واتجّها إلى تصفية الآخر، أو وضعه تحت السيطرة تماماً؛ ليجفّفا ينابيعه، ويضعفانه في

أعين الجماهير. أما من جهة أخرى؛ فلم تعامل الكنيسة المسيحية ومؤسساتها من قبل دولة الاستقلال الحديثة في بلادنا، بالطريقة نفسها؛ إذ تركت لها استقلالية واسعة، عموماً، وأحياناً؛ استقلالية كاملة على أوقافها ومدارسها وجمعياتها الخيرية، إلى جانب الاستقلالية الكاملة، فيما يتعلق بجهاز الكنيسة ووعّاظ الكنائس.

يصرّ بعض العلمانيين على رفض اعتبار الدولة القطرية الحديثة علمانية، ما دامت تضع في دستورها أن دينها الإسلام، وما دام حاكمها يشارك في شعائر دينية، ولا سيما في الأعياد. وهو شيء قريب جداً من النمط الأنكلوسكسوني، من حيث الظاهر، في علاقة الدولة بالدين والحاكم بالشعائر والمناسبات الدينية، فهم لا يكتفون حين تستبعد الشريعة عن أن تكون مصدر القوانين أو المرجعية، فيما يُسنّ من قوانين، وقد استبدلت مرجعيات رومانية وإنكليزية وفرنسية بها، والبعض لم يصرّ على أن يكون الاستبعاد تاماً، واعتبرها إحدى المرجعيات، وأحد مصادر التشريع. ولا يكتفون بالإعلان عن فصل الدين عن الدولة، ومنع تشكيل أحزاب على أساس ديني. أي علمانية تذهب أبعد ما تذهب إليه العلمانية، في الغرب، في إقصاء الدين عن السياسة والحياة، هذا إضافة إلى ما أشير إليه بالمؤسسات الدينية والأوقاف وإفقاد المسجد استقلاليته.

طبعاً الصورة ليست واحدة في كل الدول آنفة الذكر، في تجليات العلمانية فيها في التطبيق. وهو أمر غير ممكن أن ينسخ الحالة الغربية، ولا حتى أن يلتقي معها في الجوهر. لأن العلمانية في الغرب ذات استقلالية وسيادة عالمية، وقد ولدت ولادة طبيعية، ونشأت، وتطورت طبيعياً مراعية خصوصية تاريخها وبلادها ودينها وشروط تكونها، بينما جاءتنا العلمانية مع مدافع أسطول نابليون، ثم الأسطول البريطاني، وفي ظل حالة التبعية والتجزئة

التي تعاني منها بلادنا، ناهيك عن ظل الدولة العبرية. وقد جاءت لتتحكّم بالدين والمجتمع، وليس لإطلاق حرية التفكير، أو تحقيق التعبئة العامة لكل قوى المجتمع؛ أي جاءت تحمل القيود، لا لتحطيم القيود. جاءت مع تلك الأساطيل، واليوم مع الأساطيل الأمريكية والطيران الإسرائيلي؛ لتحطّم خطوط الدفاع العقدية والفكرية والاجتماعية والاقتصادية، من أجل إحكام لسيطرة مطلقة. وبالمناسبة؛ لا ينبغي وضع كل العلمانيين، في سلة واحدة، ولا كل الدول؛ لنميّز الخبيث الذي كان رأس حرية، أو كان أشد غلواً وعداوة.

ولهذا؛ لا يمكن أن ترى العلمانية تتجلّى عندنا، كما تجلّت في الغرب، ولا أن تحقق عندنا ما حقّقته في الغرب. ولهذا؛ على الذين يريدونها علمانية مختلفة، عما تجلت عليه في كثير من دولنا حتى الآن؛ أي علمانية غير مترافقة مع الدكتاتورية أو الفساد أو التبعية أو التفريط أمام العولمة والدولة العبرية، عليهم إما إعادة النظر من حيث الأساس في علاقتهم بها، أو مفاهيمهم حولها، وإما أن يقدموا نظرية جديدة إزاءها، وكي يمكن أن تستنبت في بلادنا حتى يكون عندهم ما يمكن أن يقولوه، إن استطاعوا.

المهم أن ننتهي من مناقشة تصورات حول علمانية متوهمة، قرنت بصورة خاطئة في تشكلها في الغرب، وراح يُروّج لها، بصورة خاطئة عندنا.

هـ- يلفت النظر في هذا الصدد أن العلمانية الليبرالية في الغرب، والتي عقدت مساومة تاريخية مع الكنيسة والدين تمد يد التشجيع إلى العلمانية في البلدان العربية، أو الإسلامية، لا لتفعل، كما فعلت هي، وإنما لتمضي بالحرب ضد الإسلام ومؤسسات ودعاته حتى النهاية.

ويلفت الانتباه أكثر إلى موقف بعض الكنائس والمؤسسات الدينية التقليدية في الغرب؛ إذ تتعاطف ضمناً، أو علناً، مع عمليات تصفية المؤسسات

الإسلامية، أو تفريغها من دورها، وإضعاف دور الدين في المجتمع في البلاد الإسلامية بدلاً من أن تنحاز إلى التديّن.

ولكنّ؛ يجب أن يلحظ - في المقابل - مبادرة بعض الكنائس المسيحية الغربية. ولا سيما الكاثوليكية لفتح حوار إسلامي - مسيحي. والأهم ما جرى من تعاون بين الفاتيكان والأزهر في مؤتمر السكان في القاهرة ضد المواقف العلمانية الليبرالية في قضايا المرأة والإجهاض والعائلة والعلاقات المثلية والحرية الجنسية وما شابه. وما يمكن أن ينشأ من التقاء في مواجهة آثار العولمة وثقافتها.

و- لا تستطيع العلمانية الليبرالية أن تستمر في حربها إيديولوجياً، ومن خلال الدولة ضد الاتجاهات الإسلامية كافة، والمجتمع عموماً تحت دعوى الخروج من «التخلف»، من خلال محاربة التقاليد، وضرب البنى الاجتماعية التقليدية، إلا بتكريس سياسات القمع والاستئصال داخلياً والتبعية خارجياً، ومن ثم؛ السقوط في دوامة العنف والعنف المضاد، والتدهور بأوضاع البلاد، من حضيض، إلى حضيض، بدلاً من الوصول إلى نوع من الهدنة والمساومة والمصالحة مع احتفاظ كل طرف بمرجعيته ومبادئه وثوابته، من أجل إقامة توازن جديد، يحقّق توافقاً عاماً، أو يصل إلى عقد اجتماعي. وهذا أحد شروط أن تكون العلمانية ليبرالية وديمقراطية ووطنية أو قومية، كما تطمح، وتدّعي. أما الاستمرارية بالحرب على الإسلام؛ فنافية - بالضرورة - لكل ذلك.

ز- إذا كانت العلمانية في الغرب سعت إلى الاستئثار بالدولة، وتركت للكنيسة والدين استقلاليتهما ودورهما الاجتماعي والسياسي والثقافي والإعلامي، فإنها - ومن خلال الدولة - راحت تقدم للكنيسة كل أسباب الدعم على مستوى التبشير الخارجي، ولا سيما في إفريقيا وآسيا وبلاد المسلمين.

فهل تأمل العلمانيون في بلادنا بهذا الأمر كذلك؟ وهل أدركوا أبعاده ومغازيه؟ وهل لمسوا علاقة ذلك بالاستعمار والتغريب في بلادنا؟ أم أخذوا من العلمانية في الغرب وجهها اليعقوبي الفرنسي في أثناء الثورة الفرنسية؟ أم وجهها البلشفي؟ أم استقوها من بعض الفلسفات، ولم يتابعوا ما حدث في مواقف الشيوعية الإيطالية والأوروبية، ومن بعدها حتى الروسية بعد تفكيك الاتحاد السوفياتي، بالنسبة إلى المصالحة التاريخية مع الكنيسة والدين؟

وبالمناسبة؛ إن العلمانيين في بلادنا لا يستطيعون أن يكونوا أمناء لشعار «فصل الدين عن الدولة»؛ لأن ما يريدونه هو تحكّم الدولة في الدين ومؤسساته، وليس الفصل بينهما؛ لأنهم لا يستطيعون المنافسة في المجتمع مع الدين (الإسلام) في بلادنا، إذا تركت لدعاته ومؤسساته حرية الحركة، والاستقلالية عن الدولة، والعمل الاجتماعي، ثم ترك للناس حرية الاختيار والانحياز. بينما استطاعت العلمانية ودولتها في الغرب أن تنافس وتسيطر على الميدان مع إعطاء الكنيسة استقلالها وحرية حركتها ومشاركتها في الانتخابات انحيازاً لهذا المرشح، أو الحزب، أو ذاك.

الفصل الثالث

الغرب: العقل

المساواة

الحرية؟

(1)
الغرب وإشكالية إطلاق العقل وحقوق الإنسان والشعوب

هنا يجب أن نتوقف أمام مقولة شديدة الوهج والجاذبية يستند إليها الكثيرون ممن يؤسسون مفاهيمهم حول حقوق الإنسان أو الديمقراطية، أو أنظمة الحكم، وفقاً للنظرة الغربية، ألا وهي فكرة إطلاق العقل من عقاله وإعطائه السيادة المطلقة في تقرير ماهية حقوق الإنسان أو النظم أو القيم أو الأخلاق أو العلاقات الدولية داخل البلد الواحد. وقد أطلق هذا الشعار أو هذا الموضوع لمعارضة تسلّط الكنيسة على الفكر والدين والسياسة، وتحديد القيم والأخلاق، أو لمعارضة الحكم المطلق الذي عرفتْه أغلب بلدان أوروبا. كما أبرزوا ما أنجزه العقل بعد ذلك في ميادين الفلسفة والفكر والعلوم والثقافة والفن، ولكن تحرير العقل من سلطان الكنيسة أو الحكم المطلق وضعه في التجربة الأوروبية – الأمريكية المعاصرة، من جهة أخرى، ضمن حدود، لا تقل تقييداً للعقل عن ذلك التقييد السابق. فقد أصبح العقل - هنا - أسيراً للفردية الرأسمالية المطلقة العنان، ورهناً بالمصالح القومية الاستعمارية للبلد المعني، وأسيراً لعلمية توسيع استعباد الشعوب الأخرى ونهبها، وحتى إبادتها، ويساق اليوم؛ ليصبح عبد السوق الحرة والاستهلاك. فهذا العقل الذي زُعم أنه تحرّر من قيوده، سوّغ ذبح الهنود الحمر، وتجارة العبيد، وسوّغ شن الحروب على الشعوب الأخرى، بقصد استعمارها، والهيمنة عليها، ونهب ثرواتها، وسوّغ في الداخل على مستوى الطبقات الحاكم كل ألوان البراغماتية والفساد والخداع والوصولية والتفاوت الطبقي والتمييز في الاقتصاد والسياسة وامتلاك النفوذ والثروة في المجتمع، وأسقط من حسابه العدل الاجتماعي، والعدل العالمي الإنساني.

هذا العقل في بحثه عن مرتكزات فلسفية تسوّغ التمييز العنصري والاستعمار والاستعباد والتنافس المدمر وجد ضالته، حيناً في نظرية داروين حول تنازع البقاء والبقاء للأصلح والانتقاء الطبيعي، وحيناً في النظريات التي جعلت من الصراع في الحياة والتطاحن بين الطبقات والشعوب والقوميات قانوناً طبيعياً له السيادة، واليوم يدعو التطاحن الحضارات. بكلمة أخرى؛ كان تحرير العقل من إسار الكنيسة والحكم المطلق من بعض الأوجه عظيم الأهمية، ولكنه كان - في الوقت ذاته - عوداً بالإنسان إلى الغابة وقانون الغابة (قوانين المنافسة الرأسمالية في الداخل، والاستعمار في الخارج)؛ حيث يصبح الحكم الفيصل على كل شيء هو «العقل!». والعقل هنا محكوم بالقوة والنفوذ والصراع والمصالح. ومن ثم؛ لم يكن تحرير العقل من الخرافات أو القيود أو التحكم الكنسي أو الملكي عملية، تهدف إلى خدمة الإنسان، من حيث هو إنسان، وعلى مستوى البشرية جمعاء، أو تنطلق بالعقل، إلى عالم الموضوعية والبحث العلمي النزيه، ووضع نتائج ما يتوصل إليه العقل تحت معيار إنساني عام وشامل، أو تحت معيار التجربة والخطأ، من أجل الوصول لما هو أفضل لصيانة حقوق الإنسان وكرامته وطيب عيشه في هذه الدنيا، أو لما هو أفضل لعلاقات الإنسان بأخيه الإنسان ولعلاقات الدول والشعوب والقوميات والأديان والمذاهب فيما بينها، أو لعلاقات الإنسان بالطبيعة والبيئة. هذا دون التطرق إلى الموضوعات الإسلامية الأساسية، بالنسبة إلى العقل، وحسن استخدامه، وهي علاقة الإنسان بخالقه وعلاقة حياته الدنيا بآخرته. وهو ما يعطي المعنى لوجود الإنسان وحياته، وموته بدلاً من وصول العقل إلى مرحلة «موت الإنسان» واللامعنى.

ولهذا؛ علينا أن نتحفّظ أشد التحفّظ على فهم إشكالية تحرير العقل، كما جرت في التجربة الأوروبية والأمريكية، فلا نبتلعها، كما تقدم لنا نفسها. وإن المرء ليكاد يقطع أن ما حدث في النهضة الأوروبية لم يكن انتقالاً من

الظلمات إلى النور، ونقطة على السطر، أو من عالم التخلف والرجعية إلى عالم النهضة والتقدم، ونقطة على السطر! أو من عالم تقييد العقل إلى عالم إطلاق العقل وحرية التفكير، ونقطة على السطر، فالذي حدث، إذا وضعناه ضمن معيار الإنسان العالمي أو الإنسانية ككل، أو ضمن معيار تحرير العقل بمعناه الموضوعي والعلمي والنزيه، والهادف إلى خير الإنسان والطبيعة، فسنجد أنه كان انتقالاً بالإنسانية إلى عصر جديد من الظلمات والتخلف والرجعية والعبودية والعنصرية والاستبداد وتقييد العقل واحتقاره. ويكفي أن نلحظ ما حمله هذا الانتقال في جعبته للهنود الحمر ولأفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية؛ إذ كيف يمكن إقناع هؤلاء أنهم انتقلوا إلى عصر الأنوار، وهؤلاء أغلبية بني البشر، هذا؛ ويكفي أن نلحظ ما فعله في القيم الأخلاقية والإنسانية، بالنسبة إلى الأجناس والأعراق والقوميات والشعوب أو بالنسبة إلى العائلة والمرأة، وعلاقة الإنسان بالإنسان. وأن نلحظ ما فعله الانطلاق الأعمى للتقدم الصناعي والتكنولوجي، من تدمير للبيئة والطبيعة والحياة على الأرض. ووضع العالم تحت رحمة أكداس القنابل النووية والكيماوية والجرثومية، وأخطار التلوث واضطرابات المناخ واختلال التوازن الطبيعي.

أو بكلمات أخرى: هل يحدّد الانتقال من الظلمات إلى النور بمقياس البلدان الغربية فقط؟ أم بمقياس عالمي؟ وهل يحدّد حتى في الغرب نفسه، بالمقارنة مع ما كان عليه الوضع في ظل سلطان الكنيسة والحكم المطلق بعيداً ما أعاد إنتاجه من أسر للعقل وتحكم به، أو من استبداد واحتكار واستئثار للثروة والسطوة والقوة من قبل قلة قليلة، أو من ممارسة عنصرية وتمييز طبقي، أو من تدمير للعائلة والإنسان الاجتماعي، وإلقائه في عالم من الوحدة والعزلة والضياع وفقدان البوصلة فيما يتعلق بعلاقته بالآخر، لا على مستوى العالم، فحسب، وإنما - أيضاً - على مستوى أبناء جلدته وأقرانه؟! ولا نقول بعلاقته

مع الله، ولو على مستوى الفرد وقيمه ومسلكه. طبعاً هذا المعيار لا يجعلنا نقلل من أهمية ما تحقّق من تقدم علمي وصناعي وتقني، وفي مجال المواصلات والمعلومات والاتصالات، ولكنّ؛ لا يمكن أن يجعلنا هذا أن نعتبره أهم من الإنسان الممثل بآلاف الملايين من البشر؛ إذ لم يكن في خدمتهم، بل أسهم بإنزال ويلات لا تُحصى بهم، وما زال، بل إن الواجب يقضي أن يرفق كل تقدير لما تحقّق من تقدم علمي رافقه من حروب واستعباد شعوب ودمار ومجازر وإفقار، وبما يجب أن يكون عليه التقدم من خدمة للإنسانية بأغلبها، وليس لقلة محظوظة، لا تتجاوز ٪20 من البشرية، وهذه نسبة تتناقص يوماً بعد يوم إلى ما دون ٪20. وأخيراً؛ بعلاقته بالبيئة والطبيعة المزدوج، ونلمس استخدامها الفظّ في خدمة سياسات أمريكا والدولة العبرية وبعض الدول الكبرى في عملية الهيمنة على الشعوب المستضعفة. فهي - من أساسها وتكوينها وتطورها - كانت خاضعة لموازين القوى داخلياً في كل بلد، وتابعة لعملية السيطرة الغربية على الشعوب الأخرى. فلم تولد - على سبيل المثال - متناقضة مع التمييز العنصري، أو حالة الاستعباد في أمريكا، أو حالة وضع النير الاستعماري في رقاب العالم بأسره من قِبل مراكز الاستعمار الغربي. وإذا كانت قد تطورت خطوة بعد خطوة، فما كان ذلك إلا ضمن قانون الصراع وميزان القوى، وليس ضمن التغيير العميق الأيديولوجي والفلسفي حول إشكالية حقوق الإنسان وكرامته. ولهذا؛ حين نتابع مسار تطور حقوق الإنسان، ونقف عند ما وصل إليه في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن هيئة الأمم المتحدة، أو ما وصل في ميثاق هيئة الأمم المتحدة بالنسبة إلى حقوق الشعوب أن نلحظ ذلك ضمن معادلة ميزان القوى العالمي، لا ضمن تطور موازٍ في فلسفة الغرب تجاه حقوق الإنسان. ولهذا؛ وجدنا سعياً حثيثاً من قِبل الولايات المتحدة الأمريكية وعدد من الدول الغربية في مؤتمر فيينا لحقوق الإنسان، من أجل إخضاعها في

التفسير والتأويل والتطبيق لوجهة النظر الرسمية الأمريكية الصهيونية الغربية؛ أي إخضاعها لمصالح تلك القوى وإستراتيجيتها الدولية وسياساتها بعيداً من التعامل مع هذه الحقوق، من منطلق خير الإنسان وحقوقه وكرامته كإنسان، وعلى مستوى عالمي، وبعيداً من الإنصاف والعدل والنزاهة والقبول بالشراكة العالمية المتساوية في صيانة هذه الحقوق، وتقريرها وتطويرها وإعلاء شأنها على مستوى عالمي. وبعيداً عن إثارة حقوق الشعوب أو الحقوق الاقتصادية؛ لأن اتجاه العولمة يمضي بضرب ما أنجز من حقوق؛ مثل حقوق العمال أو حقوق سيادة الدول، لتحويل حقوق الإنسانية إلى إدراج قيم (حقوق) شديدة الخصوصية وإعطائها صبغة الكونية لفرضها؛ مثل الحرية الجنسية وحقوق العلاقات المثلية. وهذه تشكّل خطوة إلى الوراء، بالنسبة لما يمكن اعتباره مشتركاً وعالمياً من حقوق إنسان، بالنسبة إلى الشعوب كافة، ولهذا؛ لن تكون هنالك نصرة لحقوق الإنسان وكرامته على مستوى عالمي أبداً، ما لم تحرر من السيطرة الأمريكية – الصهيونية الغربية ومعاييرها وسياساتها وفلسفتها في التعامل وهذه الحقوق، فيوضع حدٌّ للمعايير المزدوجة، أو لاستخدام موضوع حقوق الإنسان لخدمة سياسات محددة، ولا سيما سياسات التدخل في الشؤون الداخلية للشعوب الأخرى، وفرض الهيمنة عليها. ولن يكون هنالك تحرير للعقل أبداً، ما لم يحرر من الخضوع للأنانية الفردية الرأسمالية والمصالح الاستعمارية الغربية، ولقانون الناب والمخلب ومنهج أهل الغاب.

ولن يكون ثمة إمكان لإنقاذ الإنسان والطبيعة والبيئة من الدمار أبداً، ما لم يتوقف هذا السعي المجنون المنفلت العقال لامتلاك القوة والسطوة والسيطرة، بغضّ النظر عن أية ضوابط راشدة وقِيم إنسانية حاكمة.

وهذا ما يتطلب من المشروع النهضوي الحضاري المرتكز إلى الإسلامي أن يضع يده بيد كل القوى الحريصة على تلك النصرة وذلك التحرير وذينك

الإنقاذ في العالم بأسره، بما في ذلك في عالم الغرب نفسه، من أجل الانتصار في الصراع العالمي ضد النظرة المتخلفة الرجعية المعادية للإنسان وحقوقه وكرامته وعقله وخيره على مستوى عالمي، والتي تمثلها في وقتنا الراهن السياسة الرسمية الأمريكية الصهيونية وملحقاتها الإعلامية والثقافية.

ويكفي أن نلحظ المحاولات التي تسعى أمريكا والصهيونية وبعض أطراف الغرب وقوى مغربة حديثة في العالم الثالث: إلى إدراجه في إطار حقوق الإنسان، كالعلاقات المثلية، والحرية الجنسية، وتوهين أواصر الأسرة، وتجاوز الزواج الشرعي في بناء العائلة؛ أي استعادة القِيم الوثنية البائدة وإعطائها صورة جديدة، باعتبارها جزءاً من التقدم الإنساني، في مجال حقوق الإنسان، أو باعتبارها جزءاً من الحداثة. ولم تقنع أمريكا بأن تتبنّى مثل هذه المواقف، من خلال الإعلام أو مثاقفة هوليود أو الثقافة المعولمة، فحسب، وإنما أخذت تسعى إلى فرضه من خلال معاهدات دولية، كما فعلت باتفاقات منظمة التجارة العالمية، وكما هو حادث مع «معاهدة القضاء على كل أشكال التمييز ضد المرأة». أي انتقلنا في ظل زحف العولمة، إلى مرحلة فضّ تلك القِيم على قوانين بلادنا؛ بحيث تصبح ملزمة التطبيق، وبهذا؛ راحت تزرع الألغام، أو تدسّ السم، من خلال مبادئ حقوق الإنسان أو حقوق المرأة أو أية حقوق تطرح في هذه الأيام. الأمر الذي يؤدي من جهة إلى الإساءة إلى كل ما هو هام وأساسي في تلك الحقوق وإلى إضعاف المجتمعات الأخرى عن طريق الانحلال والتفسخ وإحداث الاضطراب في العائلة والمجتمع.

هذه التوجّهات لا تتناقض مع الإسلام وتقاليدنا وأخلاقنا، فحسب، أو أخلاق أو تقاليد الشعوب الأخرى، فحسب، وإنما أيضاً سترتطم مع قوى اجتماعية واسعة في الغرب نفسه، بما في ذلك في الولايات المتحدة نفسها، بما يسمح أن يصار إلى تضافر كل الجهود لإحباط هذا التآمر على الإنسان وحقوق الإنسان.

الغرب وإشكاليتا المساواة والحرية

تقدم موضوعتا الحرية والمساواة باعتبارهما الأسّ في فكر الأنوار، ومن ثم؛ في الديمقراطية والعلمانية في الغرب، ولما كانتا في أسّ الفكر، فهما -إذنْ- في أس الديمقراطية العلمانية والتطبيق السياسي والاقتصادي والاجتماعي في الغرب. ومن هنا تبدأ المدفعية بالإطلاق على المرجعية الإسلامية انطلاقاً من هاتين الموضوعتين الفلسفيتين النظريتين الحداثيتين اللتين جاءت بهما الحضارة الغربية.

اشتهرت الماركسية منذ ماركس وإنجلز في فضح موقف البرجوازيين في رفعهم لشعارات الحرية والمساواة والإخاء، وذلك باعتبارها شعارات تحمل محتوى غير ما يدل عليه اللفظ؛ أي المقصود حرية البرجوازي والمساواة بين البرجوازيين، وكذلك الإخاء، وليس للطبقات العاملة فيها من نصيب في الغرب.

ربما أصبح هذا الغلوّ الماركسي غير مقبول وغير مردد الآن بعد أن اتجه كثير من الماركسيين إلى المصالحة، ليس مع البرجوازيين أو الأنظمة الرأسمالية مصالحة سياسية، فحسب، وإنما - أيضاً - أخذوا يتصالحون مع الليبرالية في مرتكزاتها الفلسفية؛ أي مصالحة في الفلسفة والأيديولوجية و«المبدأ»، وليس - فقط - في الصراع السياسي أو الطبقي، ولهذا؛ ترى الكثيرين منهم أخذوا يمسكون بعدد من مفاهيم عصر «الأنوار» حول الفرد وكيفية النظر إليه وكيفية التعامل معه؛ أي التخلي عن نظرية ربط الفرد بمكوّنه الاجتماعي أو الأيديولوجي أو طبقته. المهم أنه لم يعد الفرد ينظر إليه كجزء من طبقة، كما لم تعد شعارات مثل الحرية والمساواة والإخاء والديمقراطية وحقوق الإنسان تحمل محتوى طبقياً أو اقتصادياً أو اجتماعياً أو أيديولوجياً محدداً، أو لها تاريخيتها وخصوصياتها وقوميتها وفقاً لخصوصية المنشأ ومَن يحملها.

وذلك لكي تأخذ طبيعة كونية مجردة تجريداً مطلقاً، ثم يؤتى بها إلى الشعوب غير الغربية، باعتبارها قيماً كونية، لا علاقة لها بالتاريخ والغرب والطبقات والخصوصيات. وليس لها وظائف، تؤديها ذات طبيعة طبقية أو قومية أو سياسية أو مصلحية حين تحملها أمريكا في عملية فرض هيمنتها على العالم – العولمة.

لقد نسينا كل ذلك، وأصبح علينا أن نناقش هذه القيم، بحد ذاتها، باعتبارها آخر ما توصل إليه التطور الإنساني بمجموعه، فهي قِيم كوكبية كونية.

ولكنْ؛ يجب أن نصغي نقطة أساسية هي: هل عرف الغرب المساواة والمواطنية حقيقة، بكل ما تحمل الكلمة من معنى؟ هنا يجب أن نأخذ أمريكا (الإدارة والدولة) المثل الصارخ، باعتبارها أصبحت هي ممثلة الغرب والحداثة، وفي مقدمة الداعين لكونية القِيم، وإن لم تصل - لاعتبارات سياسية – إلى حدّ المجاهرة برفض الخصوصيات للشعوب الأخرى، أو عدم مراعاتها، كما يفعل بعض المثقفين حين يهجمون على مَن يثيرون إشكالية الخصوصية.

مَن يراجع مرحلة ظاهرة العبيد في الولايات المتحدة الأمريكية في ظل الديمقراطية ومبادئ حقوق الإنسان بعد الثورة الأمريكية مباشرة، ومَن يتابع أشكال التمييز العنصري بعد إلغاء نظام العبودية، ثم يتابع استمرار التمييز بعد إلغائه، سيجد كلمة المساواة تصرخ: ظلمتموني، وجعلتموني أضحوكة. وهذا يعني فوراً أن هذا حال الحرية؛ لأن المساواة تنبع منها، وتستند إليها. وهذا يعني أن حقوق الإنسان ذات تطبيقات مزدوجة، وأنّ الديمقراطية تُطبّق بعيداً عن الحرية والمساواة، بمعناها الدقيق، وليس الشكلي، عندما يعلن بالدستور أن الجميع مواطنون متساوون في الحقوق والواجبات وأمام القانون، ولما كان من التقليد الغربي رفع هذه الشعارات؛ لتُطبّق ضمن حدود معينة، لا علاقة لها بظاهر معناها، أصبح من الممكن

أن يُدرج في كل الدساتير أنه: لا بد أن يكون جميع المواطنين متساوين في الحقوق والواجبات وأمام القانون[1].

إذا كان القانون الحاكم في الديمقراطية الغربية يسمح بالتفاوت الواسع جداً بين الأفراد – الطبقات – الفئات الاجتماعية من زاوية الثروة والنفوذ والعصبية، فهنالك - دائماً - الأقوياء والضعفاء، وهنالك - دائماً - الأغنياء والفقراء، وهنالك - دائماً - المتنفّذون والمستضعفون، فمن غير الممكن أن يكون هنالك مساواة في الفرص المتاحة وأمام القانون والتمتع بالحقوق وحتى القيام بالواجبات (مثلاً دفع الضرائب)، وإذا أضفنا إلى ذلك أن القانون هو المرجع الفصل، كما يقال، فهل صحيح أن الجميع يمكن أن يفيد من القانون بمساواة، أو أن ينال حقوقه بمساواة؟ أم أن عوامل القوة والنفوذ والإمكانات المالية لها دور حاسم، هذا، ناهيك في أمريكا، وفي الغرب عموماً عن إشكالات اللون (أسود، أصفر، ملامح شرق أوسطية) والأصل (مكسيكاني، مغاربي، تركي)؟ وهذا يعني أن احترام حقوق الإنسان في الغرب نفسه، لا تُطبق عليها المساواة، إذا مثل أمام الشرطة أو القاضي أمريكي أبيض من الواسبس أو أسود أو مكسيكاني، هذا دون الإشارة إلى الامتيازات والتمييز اللذين أخذ يتمتع بهما اليهود في الغرب (إسبانيا – مثلاً - تعطي الجنسية فوراً لأيّ يهودي يطلبها).

أما الخروج من الإطار الغربي إلى العالم ومراجعة التاريخ وصولاً إلى الحاضر؛ فلا يستطيع أحد أن يدافع عن مبادئ الحرية والإخاء في علاقة الغرب بالشعوب الأخرى، ناهيك عن الديمقراطية وحقوق الإنسان.

يجب أن يلفت الانتباه إلى غياب شعار العدل من بين شعارات الحرية والمساواة والإخاء، لماذا؟ لأن العدل الذي هو في أساس الدين الإسلامي

1- «إقرار الدستور بالمساواة، لا يعطي المرأة حقوقها»، انظر ما نقلته الحياة اللندنية عن وزيرة العدل الألمانية هرتا دوليبرغالمين عن محاضرة لها في بيروت (الحياة في 27 نوفمبر 1999م).

ونظريته السياسية والاجتماعية والاقتصادية والإنسانية (الحقوق والواجبات) يشكّل المعادل الذي يصحّح شعار المساواة، ومن ثم؛ الحرية، لأن مساواة بلا عدل، يمكن أن تتحول إلى أشد ألوان الدكتاتورية واللامساواة، فلو افترضنا المساواة في مجتمع فيه أكثرية وأقلية، ولجأنا إلى تحكيم صناديق الاقتراع، فقد تنتهي المساواة هنا عملياً إلى إقصاء الأقلية حتى لو اعترف لها بالمساواة المواطنية، فالعدل يلحظ ما يجري على أرض الواقع، وما يقوم من تفاوت وتمييز، وهو الذي يصحّح ميزان المساواة والحرية والإخاء.

أما من جهة أخرى؛ فإن تقرير المساواة والحرية والعدل لا يقوم إلا بالتقوى والقيم الأخلاقية في العلاقات الإنسانية، إذا لم تقم قبلهما وفوقهما قِيم الإنصاف والعدل، وروح التعاون والتواد والحب والتكافل والإيثار، وهذه كلها لا أرضية حقيقية وقوية ومتينة لها إلا في الدين وفي الخصوص الدين الإسلامي.

هذا، ولأن جشع مصالح الطبقات الحاكمة في الغرب كما أنانيتها ونزعتها الهيمنية الاستغلالية هي التي سادت، وقد جاءت الاتجاهات العلمانية لدعمها، وتركت شعارات الحرية والمساواة والإخاء في قبضتها، ولا يفلت إلا مَن يمكن أن تنتزعه الطبقات والفئات الأخرى انتزاعاً، فإن استبعاد قيمة العدل والقيم الأخرى المنوه عنها، يشكّل شرطاً لتفريغ تلك الشعارات وتحويرها وفقاً للقوة والثروة والسطوة وموازين القوى، وهو ما لا يسمح لها أن تكون «كونية»، ويجعل نقلها من «الكونية» إلينا؛ لتكون مجرد بنود وقوانين في الدساتير، أو نظريات تردّد عند استعراض «عصر الأنوار» في الغرب، ولكنْ؛ بلا محتويات حقيقية، تطابق المضمون مع دلالة الشعار، وهذا ما يجعل إلى جانب أسباب أخرى أكثر وجاهة، المرجعية الإسلامية في التأصيل والتنظير مسألة حاسمة وضرورية، إذا كنا نريد أن نقلع وننهض ونعطي معنى للمساواة والحرية والإخاء!

بيد أن من الضروري الاستدراك، والتأكيد - هنا - على أن ما يذكر حول الغرب والموقف من حقوق الإنسان يتناول التيارات الرسمية، والسائدة، أساساً، دون إغفال ما في الغرب من ألوان وتنوع فيما يتعلق بهذا الموضوع، كما بغيره من المواضيع. فإذا كان من غير الصحيح طرح الموضوع بلا تحديد للاتجاهات الرئيسة والعامة والسائدة، فما ينبغي لهذا المبحث ألا يستوفى - فيما بعد - من خلال إلقاء ضوء على التيارات والاتجاهات الأكثر موضوعية ونزاهة في تناول موضوع حقوق الإنسان.

وأن الأمر نفسه ينطبق على الحديث عن إشكالية تحرير العقل في إطار الصراع ضد الكنيسة والحكم المطلق، ووضعه في إسار الفردية الرأسمالية والعنصرية البيضاء. فإذا كان هذا الإسار قد أحكم الطوق على ذلك التحرير، وجعل العقل الخاضع لتلك الفردية والعنصرية هو صاحب السيادة الرسمية، وله السيادة العامة، فما ينبغي لنا أن نغفل الأبعاد الأخرى التي أطلقها ذلك التحرير، وأثمرت إنجازات هائلة في إطار الثقافة الغربية، وإن لم تُترجم بأمانة في التطبيق، توضع بصماتها على النظام نفسه والحياة العامة ذاتها.

ومن ثم؛ إن ما يوجّه من نقد صارم لنظرة الغرب إلى إشكالية حقوق الإنسان وطريقة تعامله من خلال المعايير المزدوجة، سواء أَ كان في داخل الغرب نفسه، أم إزاء الشعوب الأخرى، يجب ألا يمنعنا من رؤية جملة من الأوجه الهامة التي أنجزت في الغرب على مستوى حقوق الإنسان وإقرارها، بالرغم مما يعتري ذلك من نقائص أساسية في التطبيق العملي، وفي عدم أهلية أمريكا والصهيونية لقيادة العالم، بالنسبة إلى الإنسان وكرامته. وينطبق هذا الأمر عند الحديث عن إشكالية تحرير العقل وإطلاق العنان له.

بكلمة أخرى؛ إن وجود بقاع مشرقة أو متقدمة في الغرب، ويمكن أن تتقاطع والنظرة الإسلامية في عدد من القضايا التي تهم حقوق الإنسان وكرامته، أو تهم العلاقات الدولية فيما بين الشعوب، أو تعني علاقة الإنسان بالعالم والطبيعة والبيئة، لا يمكن أن ترى بدقة ما لم يسلط الضوء على ما هو سائد ورئيسي، أولاً؛ وقبل كل شيء، لأن هذا وحده هو الذي يسمح بإقامة الحدود الفاصلة، ثم يسمح بدخول البيوت من أبوابها. وهذا هو الدافع للتعميم عند الحديث عن الغرب، إنه الوجه السائد، ومن ثم؛ يجب ألا يسمح بالإشارة إليه إشارة عابرة خجولة لحساب تلك البقاع، من أجل اعتبارها الوجه السائد أو تمييع الصورة وتشويش المشهد، من خلال الإشارة إلى الغرب المتعدد والمتنوع.

ولعل نظرة سريعة إلى المرتكزات التي تؤصّل بموجبها حقوق الإنسان وكرامته على أساس الإسلام تقدم فهماً أعمق لإشكالية المرتكزات التي قامت عليها النظرة الغربية لحقوق الإنسان، فبالنسبة إلى الإسلام، تؤصّل تلك الحقوق، بالاستناد إلى آيات قرآنية، تمسّ جوهر العقيدة، وهي المتعلقة بمبدأ خلق بني آدم، وتساويهم منذ اللحظة الأولى في جميع الحقوق الأساسية المتعلقة بحياتهم ومعاشهم، في الحياة الدنيا، كما في مآلهم الأخروي. وذلك بغضّ النظر عن اللون والعِرق واللسان والمنشأ والذكورية والأنوثة والوضع الاجتماعي أو الاقتصادي أو السياسي، في مجالات الثروة والقوة والعصبية، فثمة الكثير من الحقوق الأساسية للإنسان التي تمّ التوصل إليها عبر الصراع التاريخي الطويل والمتعرّج، ومن خلال المساومات وموازين القوى الدولية. ولا سيما التوقيع على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وعلى ميثاق هيئة الأمم المتحدة، تعتبر ثوابت في العقيدة الإسلامية والنظرة الإسلامية إلى الإنسان والشعوب والطبيعة والعالم، فالتخلّص من المميّز العنصري، أو الإقرار بأن الناس يولدون أحراراً متساويين، أو الاعتراف بحق الإنسان، كل

إنسان، بالحياة الكريمة الطيبة، وبحقه في المشاركة، وحريته في إبداء الرأي، وبحقه في الملكية والعمل والمسكن والملبس والزواج وتكافؤ الفرص وعدم إيذاء جسده أو تعذيبه أو إهانته وتحقيره، وبحقّه في التعليم والصحة ورعاية شيخوخته، وبحقّه في إقامة العدل على الأرض ومحاربة الجور والمظالم على اختلافها، فهذه جميعاً وغيرها من الثوابت والأساسيات التي تمسّ حقوق الإنسان والجماعات، ولا تخضع لخيار العقل، بالنسبة إلى الإسلام، في قبولها أو الدوس عليها أو معاملتها بازدواجية معايير، وإنما هي بمثابة التعاليم الإلهية، وتدخل في صلب الحقوق والواجبات والفروض والعبادة في الإسلام، ومن هنا؛ على العقل المسلم والإنسان والشعوب الانطلاق، بقوة، من أجل تجليها وحسن ممارستها وتعزيز الشروط الموضوعية والذاتية لضمان تطبيقها وللحيلولة دون الدوس عليها، وفي ذلك، فليتنافس المتنافسون.

وفي ذلك، يتحرر العقل لا من سلطان الكنيسة والحكم المطلق، فحسب، وإنما - أيضاً - من سلطان المصالح الطبقية والقومية الضيقة والأنانية؛ أي من سطوة أهواء الرجل العنصري الرأسمالي الأبيض على مجتمعه وأهله، كما على العالم، بل يحق للعقل المستند للنص الإسلامي أن يباهي العقول الأخرى، بل أن يتحداها، ويقول هذا عقلي، فهاتوا عقولكم، لنحتكم أمام محكمة العقل، إذا شئتم، وإذا شئتم محكمة التاريخ كذلك، فأنتم تجهدون، لتجدوا في النصّ الإسلامي «ثغرة» هنا أو «ثغرة» هناك، ولا تفلحون، بينما إذا وضعنا عقلكم - أو على الأصح عقل مَن تقتدون بهم أمام محكمة التاريخ والإنسانية والعقل والبحث عن الثغرات - فستجدون ما عندكم ثوباً مهلهلاً، وقد اخترقتْه الثغرات، من كل جانب حتى شابه الغربال، فهذا العقل لا يقوى على نقاش العقل، وإنما حين يحرك الجيوش والأساطيل، ويفرض ما يريد، ويقيم هيبته وسطوته، يفرض عقله وعقلانيته.

(2)

بعض التعامل مع العلمانية عربياً

ومن هنا؛ فإن نمط العلمانية المتأثر أساساً بالماركسية، يقدم صورة غير مطابقة لواقع التجربة العلمانية في الغرب، وإن تحول - الآن - إلى تبنّي الليبرالية ممزوجة بماركسية؛ حيثما توجب إقصاء الإسلام أو الإسلاميين من بناء العملية الديمقراطية في بلادنا، ويمكن أن يسجّل عليه باعتباره أردأ مدارس العلمانية، بالرغم من أنه راح يؤكد أن علمانيته ليست ضد الإسلام، ولا ضد الدين، بمعنى أنها ليست إلحادية أو معادية للدين، ولكنها علمانية تريد أن يتحول موضوع الدين على أساس الصورة المتخيلة من قبله للدين في الغرب، أي يحصر بالعبادة، ولا علاقة له بما يجري على أرض الواقع، من نظام سياسي دكتاتوري أو غير دكتاتوري، تابع أو متصهين أو استقلالي أو تحريري، ولا علاقة له بالأحوال التي يكون عليها الناس، مثل: انتشار المظالم والفقر والأمراض والبطالة والانحلال والعجز والوصول إلى الطريق المسدود، إنهم يقولون إن الشعب من حقه أن يكون مسلماً ومتديّناً، ولكن يريدون أن يقيموا سور صين بين الأفكار والمفاهيم التي يحملها الشعب، بسبب إسلامه ومخزونه الإسلامي التاريخي في النظر إلى ما يدور حوله في عالم السياسة والاقتصاد والإعلام والثقافة، كيف يكون هذا الفصل ممكناً، وإذا تفضلوا وقبلوا للشعب الذي يقرون بتكوينه الإسلامي[1]،

1- عبد الرزاق عيد «الديمقراطية بين العلمانية والإسلام»: مصدر سابق؛ إذ يعتبر أن الإسلام «... موجود في ضمير الجميع، ويشكّل عنصراً إيمانياً جوهرياً في عصب الهوية الثقافية الوطنية والقومية لكل الأمم التي تنتمي إلى حوزته» (ص 218)، بل يذهب إلى القول إن من الممكن استخراج علمنة «في إطار المشروع الحضاري الإسلامي» (ص220)، ولكنّ؛ المهم أن يكون للإسلام فهماً له، وتعاطياً معه، تفسيراً واحداً يقدمه هؤلاء السادة العلمانيون، وما عدا ذلك، فهو إسلام مرفوض، أي عندما ينفرن وبشدة أن علمانيتهم معادية للإسلام أو الدين، فذلك محصور بتطبيق فهمهم للإسلام، أو لما يجب أن يكون عليه الدين!

فكيف يطلبون منه عدم استخدام ذلك التكوين أو الرجوع إليه أو التحرك بموجبه، أو تقويم ما حوله من خلاله؟ هذا يعني أن فهمهم للعلمانية ومطابقتها مع الديمقراطية تحتاج إلى أن يبحثوا عن شعب آخر ينزلون في واقعه هذه المفاهيم، والله يعلم أين سيجدون مثل هذا الشعب.

ومع ذلك، لا أحد يريد أن يحجر عليهم أن يحملوا هذا الفهم، ولكنْ؛ لابد من تنبيههم إلى أن أمثالهم مهمّشون في الغرب نفسه، وحتى في فرنسا نفسها، وأن دعوتهم للديمقراطية وتبنّيهم لنظام، يريدونه ليبرالياً، أو لفكر علماني ليبرالي، سيكونان عبثاً، إن كانوا يريدون إقصاء الإسلاميين، ويفرضون على الإسلام - باعتباره ديناً - دوراً محدداً من تصوراتهم لدور الدين في الغرب، وهم الذين لا يريدون للإسلام أن يُحتكر تفسيره بيد عالم واحد أو حزب واحد أو اتجاه واحده، أما هم؛ فلهم كل حق أن يقدموا تفسيراً، يجب فرضه، وإلا لن تكون هنالك ديمقراطية، لأن الديمقراطية لا تكون إلا مطابقة للمفهوم العلماني الذي يحملونه، بالرغم من أنهم هنا - أيضاً - يريدون أن يفرضوا على الديمقراطية والعلمانية فهماً أحادياً، لا يمثل ما تحمله، وما يمكن أن تحمله الديمقراطية والعلمانية من مفاهيم واتجاهات وتطبيقات. وتكفي دلالة على ما يراد إبرازه، من خلال خصوصية التجربة الأمريكية ما حدث مع«توماس بين» صاحب كتاب «حقوق الإنسان» والذي أصر على قيادة الثورة الأمريكية أن تطالب بالاستقلال الناجز عن بريطانيا، وهو إنكليزي الأصل، وبأن لا تكتفي بالمطالبات المتعلقة بالضرائب والجمارك، وقد لعب دوراً فكرياً وسياسياً مهماً في الثورة، وفي صوغ الدستور الأمريكي بعد الاستقلال، ولكنه حاول أن يعطي هذه التوجّهات السياسية أبعاداً، تمسّ الدين والكنيسة، في كتابه «عصرالعقل» وكانت نتيجة ذلك أن شهّر به، وترك أمريكا طريداً بدلاً من أن يكرّم بما يستحقّ لجهوده في ثورة الاستقلال، هذه الثورة التي نقلت أغلب ما وضعته في دستورها من بنود تتعلق بحقوق الإنسان من توماس بين.

هنا؛ لم يحاول العلمانيون والديمقراطية في بلادنا إعطاء صورة دقيقة لعلاقة العلمانية الأمريكية والديمقراطية بالكنيسة بعيداً عما يسمّى بفكر عصر الأنوار أو فكر الثورة الفرنسية، لأننا - هنا - أمام سياق مختلف جذرياً من جهة علاقة الدين بالدولة وعلاقة الكنيسة بالمجتمع والسياسة وقادة الدولة.

ولم تقدم لنا من قِبل علمانيينا صورة دقيقة لعلاقة الدولة بالدين والكنيسة في التجربة الديمقراطية العلمانية الأمريكية، ليس تاريخياً، فحسب، وإنما في الوقت الحاضر.

فمنهجهم كان دائماً انتقائياً ومتعسّفاً على الواقع والتاريخ، وموظّفاً ضد مجتمعاتنا عند نقدها أو تقديم صورة لها، أو عند تناول التاريخ والتراث، فضلاً عن توظيفه السياسي ضد الفكر الإسلامي ومشاريع النهوض الإسلامي.

فعلى سبيل المثال، لماذا لا يُشار إلى الشراكة التي قامت بين الكنيسة الكاثوليكية والكنائس البروتستانتية، من جهة، والملوك والبرجوازيون الجدد في حملاتهم الاستعمارية منذ اكتشاف أمريكا في قلب عصر «الأنوار» نفسه، وعلى امتداد، فهل كانت الصورة السائدة فصل الدين عن الدولة (الاستعمار هنا)؟ وهل كانت فصل الكنيسة عن الجيش في عمليات التوسع واحتياز المستعمرات؟ ثم أين نذهب بالتيارات البروتستانتية التي حملت المستوطنين البيض إلى أمريكا، وسوّغت الربا والبطش بالشعوب الأخرى، من خلال عدد من مقولات التوراة (العهد القديم في الكتاب المقدس)؟ فقد تأسّست تلك التيارات على مقولات «الشعب المختار»، في شكلها التوراتي المشوّه والمحرّف، مسحوبة على البيض البروتستانت الأنكلوسكسون، لتسويغ ذبح الهنود الحمر وانتهاج سياسة الاستعباد والبطش والإبادة، بالنسبة إلى الشعوب الأخرى، أو لشنّ الحروب الدينية ضد الكنيسة الكاثوليكية.

فالمنظومة الفكرية الدينية التي قامت عليها المدرسة الأنكلوسكسونية البروتستانتية شرّبت مسيحيتها وفلسفتها بالنظرة التوراتية المحرّفة لفكرة «شعب الله المختار»، من أجل اعتماد الاقتصاد الربوي، وتقديس الفردية الرأسمالية، واستباحة استعباد الأفارقة، وكل ما يملكه الغير من ثروات، ونهبها، بلا رحمة.

في معضلة العلمانية المعادية للعولمة والصهينة

واجه العلمانيون الليبراليون - بداية - معضلة، في محاولتهم تقديم العلمانية الغربية في بلادنا، وتمثلت هذه المعضلة بإشكالية الصدام الذي فرضه الغرب على العرب والمسلمين بعد أن احتل بلادهم، واستعمرها، وقد فعل بالعرب الأفاعيل حين أنكر وحدتهم، وجزّأ بلادهم شرّ تجزئة، وأقام الدولة العبرية في النقطة الفاصلة الاستراتيجية بين المشرق العربي والمغرب العربي، فالذين قبلوا بالانحناء أمام الاستعمار، لم تعد أمامهم معضلة بين علمانيتهم والعلمانية الغربية، من حيث علاقتهم السياسية والاقتصادية والعسكرية، بالغرب، ولكنهم وجدوا المعضلة في علاقتهم بمجتمعهم وتراثه ودينه، وكان من حلمهم في بناء الدولة العلمانية الحديثة أن يحافظوا على بعض المظاهر الإسلامية من جهة دين الدولة، وهذا مترجم باحترام الأعياد الرسمية، أو من جهة السيطرة على المؤسسة الدينية، ووضع اليد على الأوقاف والمساجد وخطباء المساجد. الأمر الذي جعلهم يتبنّون علمانية، أو علمانيات بقدر تعدّد الدول، ذات خصوصية، من جهة دولة علمانية تابعة، ومن جهة، دولة تابعة على ما يمكن أن يسمّى اصطلاحاً المؤسسات الدينية، ومن جهة، فاتحة الأبواب لبناء المدارس والجامعات والمناهج على أسس علمانية أو أسس شبيهة بموازاتها في الغرب إلى حد إفساح المجال للمدارس والجامعات العلمانية من الطراز الفرنسي أو التبشيرية من الطراز الأمريكي البريطاني أو الكاثوليكي.

ولكن المعضلة زادت وتفاقمت مع ازدياد الإشكال الاستعماري، ونضال الغرب ضد الغرب الإمبريالي، مما فاقم من عزلتها، كدولة عن المجتمع، وعمّق سمة القمع والاستبداد فيها، بالضرورة، ولا مناص؛ إذ التقى التغريب الثقافي بالاستعمار والامبريالية، وتبنّي المشروع الصهيوني، والوقوف ضد أماني الشعوب الإسلامية، وبالخصوص العربية منها.

وجاءت العلمانية المعادية للاستعمار بعد الاستقلال؛ لتمتطي صهوة الدولة العلمانية التابعة التي بُنيت في عهد الاستعمار، أو بنتها القوى الموالية للاستعمار، وكان الجيش من أهم مراكز أو مواقع العلمانية الحديثة ضمن الدولة آنفة الذكر، وقد بُني أصلاً على هذا الأساس تحت شعار أن يكون جيشاً حديثاً، ومضى على هذا النهج، سواء أَ كان من جهة البعثات، أم كان من جهة استمرارية التقاليد الموروثة.

هذه العلمانية واجهت معضلة أشد ناجمة عن وطنيتها المعلمنة من جهة، ومن العلمانية ذات المرجعية الغربية، من جهة أخرى؛ أي أصبح المطلوب علمنة وطنية، تفصل بين علمانية الغرب الامبريالية، وعلمانية الغرب الحضاري، وتحرّر نفسها من العلمانية السابقة التي نُعتت بالرجعية بسبب علاقتها، بالاستعمار، أو بسبب الطبقة التي مثلتها في المجتمع، من كبار ملاكي الأراضي أو العائلات الحاكمة أو السلالات التقليدية ذات الطابع الملكي أو الأميري.

جاءت التجربة لتعمّق المعضلة بدل حلّها، فكيف تحارب الغرب الاستعماري سياسياً وعسكرياً واقتصادياً، ولكنك متصالح معه ثقافياً وحضارياً، بل متخذاً إياه مرجعية فلسفية وفكرية في مشروعك النهضوي، وأتى الجواب سريعاً، من خلال الماركسية ومرجعيتها العلمانية؛ حيث أصبح من الممكن -الآن - أن تحارب الغرب الليبرالي العلماني من مواقع مرجعية غربية، ولكنْ؛ خارجة على العلمانية الليبرالية في عقر دارها، بل جاعلة محاربة الرأسمالية والإطاحة بها على رأس مهماتها.

بدا من حيث الظاهر أن المعضلة قد حُلّت، ولكن ذلك كان أقرب إلى البرق الخلب، فالنظرية الماركسية نفسها نهلت في فلسفتها ونظريتها من الينابيع إياها من هيجل ونيورباخ (الفلسفة)، من الاشتراكية الفرنسية ومن الاقتصاد الإنكليزي؛ أي أن الحبل الري بقى مربوطاً، أو على الأصح، كانت العملية الماركسية في الاتجاه نفسه، ولكنْ؛ بدرجة أعلى من التكثيف؛ من حيث مركزيتها الأوروبية، وعدما بدأت تتطور ماركسية صينية وفيتنامية سرعان ما نظر إليها على أنها معبرة عن عقلية فلاحية وتقليدية (خصوصاً في نقد ماو تسي تونغ)، وكان المطلوب العودة إلى الينابيع: ماركس إنجلز لينين غرامشي، إلى جانب استعادة تروتسكي، أو الالتجاء إلى كاسترو، أو مارغويلا القوس اليساري الجديد.

على أن الالتجاء إلى ماركسية، بمختلف أوجهها السوفياتية واليسارية والصينية والفيتنامية والأمريكية اللاتينية، أقامت انفصاماً بين العلمنة والديمقراطية. والأهم أحدثت انفصاماً بين الاشتراكية والديمقراطية. والأهم أحدثت انفصاماً بين الاشتراكية والديمقراطية. وقد أسهم التحدي العسكري الصهيوني والتدخلات الامبريالية الخارجية في دفع الدولة العلمانية الوطنية المتحالفة مع السوفيات أو المتقاربة وإياهم، إلى استعارة نموذج قيادة الحزب الواحد، ولم تكن الدولة الحديثة بحاجة إلى مثل هذه الاستعارة النظرية؛ لتزيد من عزلتها عن المجتمع، وإن أنقذ بعض دولها صراعها مع الاستعمار، ما أعطاها شعبية دون أن تسمح لها طبيعتها العلمانية وكدولة أن تركن للشعب، وتثق به، وتطلق قواه بدلاً من الاتكاء على الجيش وتوق الدولة، وزاد الطين بلة ما انفجر من صراعات بين الدول الحديثة وبعض الاتجاهات الإسلامية داخلياً؛ حيث اتكأت على القمع في معالجتها بدلاً من إيجاد صيغ بديلة لتنظيم العلاقات فيما بين القوى المفروض فيها أن تكون في خنادق واحدة في مواجهة الامبريالية الغربية والعدوانية الإسرائيلية.

ليس من المهم الدخول في تفصيلات هذا الحدث أو ذاك، ولماذا وصلت الأمور إلى هذا الحد، وإن كان من المهم أن يشار إلى طبيعة دولة التجزئة نفسها من جهة قطريتها وعلمنتها، خصوصاً العلمنة ذات الطابع الماركسي الذي اعتبر المرجعية الإسلامية رجعية وظلامية، وما زال يعش بين ظهرانينا مَن يمرّون على ذلك، ولا يرفّ لهم جفن.

ثم انهارت المنظومة الاشتراكية السوفياتية بطريقة سريعة صاعقة وغير متوقعة، بالنسبة إلى مَن ركنوا إلى إمساكهم بالقوانين العلمية وبمفاتيح التقدم والتنمية، وفي المقابل، خرجت الديمقراطية الغربية والليبرالية الغربية منتصرة، وبدت كما لو كان الحق معها دائماً، بل وجدت مَن يدعي أنها أصبحت نهاية المطاف الإنساني الذي ما بعده من مزيد: نهاية التاريخ.

كثيرون من العلمانيين الماركسيين اهتزت الأرض التي يقفون عليها، فقفزوا إلى الأرض الأخرى، مصدّقين بأن العلمانية الليبرالية الديمقراطية الغربية نهاية التاريخ، وأنها - في الأصل - كانت كذلك، وما حدث من ثورات اشتراكية ووطنية كان عارضاً أو عرضاً، هذا إذا لم يغرسوا خناجرهم، بكل ما حملته المرحلة السابقة من شعارات، بما فيها شعارات مقاومة الاستعمار والامبريالية والصهيونية وتحرير فلسطين، أو شعار الوحدة والتضامن والتنمية المستقلة، وانسحب هذا إلى الفلسفة، فأصبحت الفلسفة الليبرالية التي عرفها القرن الثامن عشر والتاسع عشر هي الفلسفة الذي يجب الاتكاء عليها. وبهذا؛ تم التخلص من كل معضلة تواجه العلمانية، من حيث تناقضها الداخلي، وذلك من خلال تأييد العولمة، والترحيب بالسياسات الأمريكية الإسرائيلية للتسوية، ومن خلال التركيز على ضرورة الحداثة وتحديث دولنا وشعوبنا عبر العولمة والصلح مع الدولة العبرية، ولتذهب إلى الشيطان شعارات الوحدة والتحرر والتضامن والتنمية المستقلة ومقاومة العدوان الصهيوني، ولتنصبّ

الجهود لمقاومة الأصولية الإسلامية وتحديث البنى الاجتماعية؛ لأن المعضلة الأساس التي تواجهنا هي العائلة البطريكية أو التقليدية، وهي العلاقات المبنية على أسس القرابة والدم والعشيرة والقبلية والقرية والحي.

وإذا تحدثنا عن الديمقراطية، فيجب أن نربطها بهذه المهمات؛ أي ديمقراطية متجهة إلى الداخل، تقوم بإقصاء الاتجاهات الإسلامية والوطنية والقومية والعلمانية التي ما زالت تتحدث بلغة خشبية عن سيادة الدولة، الاستقلال، التضامن، الوحدة، التنمية المستقلة، العدالة الاجتماعية، الإسلام، التراث، التقاليد، العائلة، القومية العربية، مقاومة الصهيونية، الدفاع عن الفقراء والعاطلين عن العمل، ديمقراطية للجميع، بلا إقصاء.

وهكذا يحدث الانسجام، ويُحَلّ الانفصام بين علمانية الخارج وعلمانية الداخل، كما بين التغريب الثقافي والاستعمار الثقافي والسياسي والعسكري والاقتصادي، هؤلاء في نهاية المطاف يسهّلون كل المهمة؛ لأن حلهم لمعضلة التناقض على هذه الصورة يجعل الحدود واضحة.

أما الذين ما زالوا – وهذا حسن طبعاً – مستمسكين بمقاومة الرأسمالية العالمية في عهدها العولمي، وما زالوا في خنادق مقاومة الصهيونية، والعدوانية الامبريالية الأمريكية، ولكنهم ما زالوا يتبنّون علمانية معادية للمرجعية الإسلامية، وتريد أن تتطابق مع ديمقراطة إقصائية، فسيظلون في براثن المعضلة، وقد أنشبت بهم أكثر من أيّ يوم مضى، لأن عليهم أن يغلّبوا الصرع السياسي مع الخارج والتحديات على الصرع الأيديولوجي مع الإسلاميين والمجتمع، وبهذه الحالة، يُخفّفون – إلى حد ما – من التناقض بين علمانية وطنية أو قومية من جهة، ومرجعيتها الغربية الداخلة في الصراع بكل أوجهها الثقافية والحضارية، كما العسكرية والسياسية والاقتصادية والإعلامية، من جهة أخرى.

أما إذا أصرّوا على تغليب الصرع الأيديولوجي مع الإسلاميين والمجتمع على الصرع السياسي مع الخارج والتحديات، فسيفاقمون معضلتهم، ويزيدونها معضلة جديدة.

إن الطريق الأول لا يعني أن يتخلوا عن أيديولوجيتهم، أو عن نقدهم للمجتمع، وسعيهم للتحديث، ولكنّ؛ يوضع في مستوى أدنى، وأهدأ وأكثر عقلانية؛ لأنه سيخضع لضرورات الصرع السياسي مع خارج وداخل إسرائيلي في حالة هجمة شعواء.

أما الطريق الثاني؛ فسيعني الإخلال في جبهة مقاومة تحديات العولمة والصهينة، ويوقع الاضطراب في العلاقات الداخلية فيما بين مَن يفترض أن تجمعهم جبهة عريضة واحدة.

وبكلمات أخرى: دعوكم من الإقصاء، وتعالوا إلى الحوار.

خاتمة

إشكالية التبعية والتجزئة والدولة العبرية

أما الإشكالية الأهم؛ فتنشأ من علاقة بناء نظام ديمقراطي، في ظل التبعية للخارج، وفي ظل التدخل الخارجي في الشؤون الداخلية الاقتصادية والسياسية، بما في ذلك، في العملية الانتخابية، وتزداد الإشكالية حين تواجه البلاد حصاراً، وتحريضاً لعناصر الانفصال الداخلية، أو حين تواجه تنمية متعثرة وأوضاعاً اقتصادية متدهورة، ومديونية خانقة.

هذه أزمة عامة على مستوى بلدان كثيرة من بلدان العالم الثالث، أما إذا جئنا إلى الوضع العربي؛ فسنجد الأزمة أعمق داخل المعادلة العربية عما هي عليه في بقية بلدان العالم الإسلامي أو العالم الثالث، وذلك أولاً، بسبب الوجود الإسرائيلي، وما يُراد أن يُفرض على الأمة، من تسوية، تُمكّن له في الأرض العربية، الأمر الذي يولّد عاملاً مضاداً للديمقراطية أكثر ممّا حصل عندما فرض على الوطن العربي حالة الحرب، أو حالة لا سلم، لا حرب. وثانياً، بسبب ما تعطيه السيطرة الأمريكية من أهمية للوضع الخليجي العربي بترولياً ومالياً، كما بالنسبة إلى ما تعطيه للوضع العربي بمجمله استراتيجياً، أو من ناحية الأهمية الاستراتيجية. وثالثاً بسبب التجزئة العربية، ومضي الدولة القُطرية بعيداً في هذه التجزئة، مما يولّد صراعات عربية - عربية، وشللاً عاماً، وتدخلاً فظاً في الشؤون الداخلية.

ومن هنا؛ لا يمكن تناول الديمقراطية بمعزل عن معالجة إشكالية التبعية والتجزئة والدولة العبرية والتدخل الخارجي، وهذه كلها تشكّل عقبات كأداء في وجه الديمقراطية، كما كانت وما تزال عقبات كأداء أمام الاستقلال والتنمية والوحدة أو التضامن، وأية محاولة نهوض، بل حتى أمام التنسيق العربي بحده الأدنى أو السوق العربية المشتركة بأبسط صورها.

فالضغوط التي تعرّضت لها كل محاولة تطور داخلي أو تنمية أو نهوض في التجربة العربية المعاصرة، ابتداء من مرحلة محمد علي حتى الآن، من قِبل قوى السيطرة العالمية، أو من قِبل الصهيونية، ثم الدولة العبرية، لم تقتصر على حالات الأنظمة القومية، أو الاستقلالية، أو الإسلامية، فحسب، وإنما امتدت؛ لتشمل كل حالة طموحة للتقدم، ولو بحدود متواضعة، حتى لو كانت موالية للغرب ومهادنة للدولة العبرية. فثمة عدد من الأنظمة التي حاولت أن تتقدم بمشاريع طموحة في ظل الولاء للغرب، فواجهت ضغوطاً متعددة من الخارج لإحباط تلك المشاريع، بما في ذلك ضغوط البنك الدولي، أو ضغوط وقف المساعدات، أو حتى تركها سياسياً لشأنها حين تتعرض لأزمات داخلية، إلى جانب سعي الخارج؛ لتشجيع تناقضات دول التجزئة، فيما بينها، باعتبارها جزءاً من خطة الضغط والإخضاع، هذا دون الإشارة إلى جلدها؛ بإثارة موضوع حقوق الإنسان، أو الأقليات، أو الديمقراطية.

وبكلمة - إذا صح ما يقوله البعض - إن الديمقراطية هي الدواء الشافي لعلل الأمة ومعوقات تنميتها وتضامنها واحتلالها لموقع محترم تحت الشمس، كما يقولون، فسيكون ذلك مدعاة من جانب الولايات المتحدة الأمريكية والصهيونية والدولة العبرية، أو ربما الغرب عموماً، لإحباط الديمقراطية، أو تفريغها من كل محتوى، يحلم به الديمقراطيون، وإذا سأل أحد: لماذا؟ الجواب: يجب أن تقرأ التاريخ، أو تعرف ما حولك من استراتيجيات.

إنها لمعضلة تكاد تكون مزمنة، وقد استعصت على الحل حتى الآن، فما أجدت معها ثورات وثورات، ولا أجدى التحريض الشعبي الذي استعملته الناصرية، كما لم يجد معها التحالف مع الغرب من قبل أغلب بلداننا، وعلى فترات متقطعة، ولنقل أهمها تجربة نور السعيد والمغرب، أو دول الخليج، ولم يجدالخطر الصهيوني في تكريس تضامن عربي إلا على فترات متباعدة، وكانت سمته: ما إن يتقدم خطوة إلا وتنفجر في وجهه التناقضات، بسبب الضغوط الخارجية والتهديد الإسرائيلي، والضغوط التركية والإيرانية (قبل سقوط الشاه)، بينما كانت التجزئة تشكّل - موضوعياً - أرضاً صالحة لتقبل هذه الضغوط أو التجاوب معها.

ثم ها هي ذي التجربة المصرية الراهنة تعطي نموذجاً طازجاً على ما تقدم، في ظل عقد صلح مع الدولة العبرية، وعلاقات صداقة مع أمريكا والغرب، ومناورات عسكرية مصرية أمريكية مشتركة، والضغط باتجاه ما اتخذه الوضع العربي كله على طريق التسوية، كما رسم حدودها مؤتمر مدريد الذي بادرت إليه واشنطن، فمصر اليوم تتعرض للضغوط الأمريكية والصهيونية، بهدف تحجيمها وتهميشها وإبعادها عن أمتها العربية، وحصرها في مصر، ومن ثم؛ الحيلولة دون تنميتها وامتلاكها القوة الاقتصادية والتكنولوجية، وما رائحة القانون الذي سنّه الكونغرس الأمريكي حول الاضطهاد الديني إلا بداية التحضير لتكرار الضغوط والعدوان اللذين تعرضت لهما مرات عدة خلال المائتي سنة الماضية، بل إن محاولات مصر الدؤوبة باتجاه التنمية وامتلاك القوة الاقتصادية والتكنولوجية، ودورها العربي، وربما الإفريقي، والعالم ثالثي (منظمة الـ 15 خصوصاً) قد يصل بها إلى المواجهة من جديد، وإن كانت قيادتها الحالية تتجنّب الوصول إلى تلك المواجهة، بكل سبيل حتى بالتراجع عند اللحظة الحرجة، ولكن الطرف الأمريكي الصهيوني الإسرائيلي لن يتركها

تفعل ذلك طويلاً، الأمر الذي يفترض الانتقال في الظروف العالمية الراهنة التي تعجّ بموضوعات مشوِّشة، إلى فهم أعمق للاستراتيجية العالمية الأمريكية الصهيونية الإسرائيلية، وإلى إدراك أدقّ لإشكال الدولة القطرية والتجزئة، وكيف تستغلانه من قِبل تلك الاستراتيجية.

هل الطريق مسدود؟

والسؤال الذي يقفز هنا - فوراً - هو ألا يغني ما تقدم حول فهم الديمقراطية في الغرب، أو حول ما طرح من أسئلة وإشكالات، وآخرها إشكالية التدخل الخارجي والدولة العبرية والتبعية والتجزئة، وعلاقة كل ذلك بموضوع الديمقراطية في بلادنا أننا أمام طريق مسدود، أو أن جميع الطرق موصدة في وجهنا؟ ولا عجب من هذا السؤال. ولكنْ: أَ فلا تدل التجربة المعاصرة على امتدادها، وتشعّب محاولاتها أننا لسنا أمام طريق، أو طرق مفتوحة، وكنا - دائماً - نرتطم بإشكالات، لم نستطع معالجتها واختراقها إلا جزئياً، وما زلنا في المحاولة. وسنبقى، وإن كثر القانطون، وتعددت أسباب اليأس والتيئيس، ولهذا؛ إن ما يراد من منهجية طرح الموضوع وإبراز الإشكاليات هو الانتقال إلى معرفة أعلى أو فتح النقاش، من أجل الوصول إلى معرفة أدقّ وأعمق، وهذا من شروط الحل، وإن كانت ثمة شروط أهم بكثير، لا بد من توفرها وتوفيرها.

فعلى سبيل المثال، إن التحليل أعلاه يحرّض الحريصين على الديمقراطية، وينطبق هذا على أهداف الاستقلال والتنمية والنهوض والتضامن والوحدة، أن يضعوا أمام أعينهم إشكالية بناء الديمقراطية، في ظل دولة التجزئة التي تعيش ضمن صراع عربي عربي، يكاد يتدخل في كل ما يجري في القطر الشقيق، أو يكون له موقف، من كل ما يجري، ثم إشكالية بناء الديمقراطية في ظل نظام عالمي يريد التحكم بكل مسارات حياتك، وأنت في الموقع

الأضعف في ميزان القوى.. وهذا يفرض التساؤل: كيف يمكن أن يوفّق بين إرادة شعبية، تذهب الديمقراطية إلى استفتائها أو استدعائها، وإرادة دولية مرفوضة من الإرادة الأولى، أو بتبسيط أشد: كيف يمكن أن تمرّر التسوية ضمن الشروط الإسرائيلية الأمريكية مع إطلاق ديمقراطية تحتكم لإرادة الجماهير، وتطلق حرية الرأي، وتقبل بالتعددية والمنافسة الشريفة، وهو أمر يكاد يدخل في المحال؟

ولهذا؛ يجب أن ترى الديمقراطية، عكس ما يتوهم الكثيرون، في حالة تناقض مع العولمة والتسوية والتطبيع في البلاد العربية، ولا يمكن أن تكون محمولة مع العولمة والتسوية الظالمة والتطبيع، وكل ذلك سيكون مضاداً لوعي الشعب ومخزونه التاريخي، وقد يفاقم من الأزمات الاقتصادية وتعميم الفساد.

إن إثارة موضوع الديمقراطية وحقوق الإنسان في ركاب زحف العولمة والتسوية في بلادنا يُراد منه ابتزاز الأنظمة العربية للقبول بشروط العولمة والتسوية والتطبيع، وإذا ما تحقق هذا، فالمطلوب بقاء الأوضاع التي تحافظ على هذه النتائج، ولو بالقمع ومصادرة الديمقراطية وحقوق الإنسان، إن ما هو مرشح «ديمقراطية» صورية تتزيّا بها الدكتاتورية، أو في أحسن الحالات مجتزأة وموجهة ومعتمدة على الإقصاء، كما نشهد في بعض بلداننا التي في طريقها إلى التعولم.

وإذا كان هنالك من أمل لانتصار تعددية حقيقية أو انتخابات حقيقية وتداول على السلطة فعليّ، أو لحريات صحفية وسياسية واسعة، أو لاحترام لحقوق الإنسان، فسيأتي عبر الصرع ضد العولمة والتسوية والتطبيع والفساد؛ أي ليس هنالك ديمقراطية في بلادنا، أو هي غير ممكنة، بلا استقلال وعزة وإرساء علاقات عربية متضامنة فعلاً، بما في ذلك، سوق عربية مشتركة، ومقاومة للصهينة والتطبيع، أو بلا عقد اجتماعي جديد فيما بين كل القوى الحية لتنظيم «لعبة» التعددية والانتخابات والتداول مع السلطة واحترام حرية

العقيدة والرأي وحقوق الإنسان، من خلال إجماع، تقبل به الأغلبية الساحقة، ولا يتعارض مع ثوابتها ومصالحها وأمانيها.

ولهذا:

1) لابد من أن تقوم مساومة تاريخية، تخرج بعقد اجتماعي مُلزم، ينظم العلاقات الداخلية، بما في ذلك مسائل الانتخاب والتداول على السلطة، والمشاركة وتحديد الخطوط الحمر وأصول اللعبة، ويتبع ذلك توفّر مراكز قوى في الدولة والمجتمع تمنع تعدّي الخطوط الحمر، أو تضمن أن تكون الحركة الداخلية ضمن سقوف، لا تؤدي إلى الفوضى والاضطرابات؛ أي لا بد من ضمان الاستقرار والاستمرارية والاطمئنان مع عملية التداول على السلطة.

2) وإذا ما توفر شرط المساومة التاريخية الداخلية (الإجماع العام) وشرط توفّر القوة أو المرجعية التي تحرس من الوقوع في الفوضى، فإن توفّر شرط الاستقلال، أي المنعة من التدخل الأجنبي، فإنّ هذا يشكّل ضرورة للإقلاع في هذه العملية.

3) أما في الظرف الراهن؛ فالأمر يحتاج إلى تنظيم العلاقات العربية العربية ضمن أسس تجعل من الممكن للعملية الانتخابية أن تمضي بنجاح، بل تساعد على الاستقلال من تدخلات الدول الكبرى. أما علاقات عربية عربية، يسودها الصرع؛ فذلك مُحبط لنجاح المشروع الداخلي.

ومن جهة أخرى، فإن الصورة البشعة، غاية البشاعة، التي تعيشها عدة بلدان عربية في ظل الدكتاتورية السافرة، يجب ألا تجعل من شعار الديمقراطية أولوية على حساب شعار حماية الأمة من المشروع الصهيوني والهيمنة الخارجية. فثمة اتجاه وصل في هذه الأيام إلى إسقاط كل اهتمام بالثوابت المتعلقة بالتحرر والوحدة والاستقلال والعدالة الاجتماعية، ومواجهة المشروع الصهيوني ورفض

التبعية؛ ليصبّ كل اهتمامه على شعار الديمقراطية وحقوقي الإنسان. وهو - بهذا - يكون قد سقط قعيداً على الأرض دون أن يفوز بكرامة الإنسان أو بالديمقراطية اللتين لن تكونا في ظروف بلادنا أبداً إلا ضمن رايات تلك الثوابت، ولن تكونا - أبداً - إلا متجذّرتين في أرض الإسلام والوحدة وتاريخ الأمة. أي هي معادلة تأتي عبر عملية تاريخية فذة، لا تنفصل عن عملية النهضة، بكل أبعادها، وإذا كان هنالك من أخطاء في الماضي يوم داس البعض على الديمقراطية تحت راية التحرر أو الوحدة أو العدالة الاجتماعية، ممّا أدى إلى سلبيات خطيرة، أسهمت في الهزائم، فلا يجب أن يكون الرد على ذلك بالدعوة إلى الديمقراطية مع الدوس على الثوابت المتعلقة بهوية الأمة وعقيدتها، أو بتحررها ووحدتها واستقلالها، أو العدالة الاجتماعية، ولا يجب أن يكون بالاستسلام للمشروع الصهيوني والتسليم بالهيمنة. فهذا إذا حدث، فسينتهي بسلبيات وكوارث أفظع مرة، مما حل بنا حتى الآن، وهل تبقى ديمقراطية مع الكوارث؟

فالمطلوب الآن مشروع أصيل متوازن، يجعل مسائل حرية الفكر والعمل السياسي والاحتكام لصناديق الاقتراع والمشاركة والتداول على السلطة والحفاظ على حقوق الإنسان وكرامته ثوابت متكاملة مع ثوابت الأمة، بهويتها العربية الإسلامية، بل يجب أن تظل الأولوية مع هذا الترابط والتكامل لمسائل مواجهة المشروع الصهيوني وأخطاره المتنوعة على القدس وفلسطين والأمة، ولمسائل التحرر والتضامن والوحدة والعدالة الاجتماعية ومقاومة الهيمنة، علماً أن التركيز على هذه الأولوية بلا حرية سياسية وفكرية ومشاركة شعبية يشكّل نقصاً خطيراً، يهدّد - في نهاية المطاف - بنسف المكاسب التي تكون قد تحقّقت في المجالات الأخرى.

وعلى هذا، فإن الديمقراطية -وللأسف إن شئتم - لا تستطيع أن تشملنا في ظلالها حتى تبدأ عملية النهوض أو حتى تواكبها، ذلك لأنها عملية

تاريخية مترابطة ومتداخلة فيما بين أولوياتها وثوابتها، ولكن دفع الأخطار الداهمة التي لا تنتظر، يفرض نفسه أولوية، ويشكّل شرطاً، يغذي العمل، من أجل الحرية السياسية والفكرية والمشاركة الشعبية ومحاربة الدكتاتورية؛ ويتغذى منه كذلك.

ملحق

«سلامة موسى والمدنية الأوروبية»
نموذج لقراءة تبسيطية للتجربة الغربية

«سلامة موسى والمدنية الأوروبية»

سُئل سلامة موسى[1]: «هل يبني لأهل الأقطار العربية اقتباس عامر المدنية الغربية؟ وبأي قدر؟ وعند أي حدّ يجب أن يقف هذا الاقتباس...؟»

وجاء جوابه: «علّة الأقطار العربية ورأس بلواها أنا ما زلنا نعتقد أن هناك مدنية غير المدنية الأوروبية، فلا نتقبّل مبادئ البرلمانية والديمقراطية والاشتراكية، وهذه مبادئ لم تعرفها آسيا أمّ الاستبداد الأتوقراطي في الحكومة والدين والأدب والعلم، مع أنها لبّ النجاح القومي».

«وليس هناك حدّ يجب أن نقف عنده في اقتباسنا في الحضارة الأوروبية، والحقيقة - كما قلتُ - إن في العالم العربي - الآن - صراعاً بين المبادئ الآسيوية التي ينصرها ويذود عنها رجال الدين، والمبادئ الأوروبية التي يدين بها ويعمل على نشرها طبقة صغيرة عدداً، ولكنها كبيرة حرمة

1- ورد نص السؤال والجواب في كتاب «فتاوى كبار الكتاب والأدباء» عام 1923، وأعادت نقله جريدة السفير في 27 - 8 1980-.

وجاهاً، باعتبار أن في يدها مقاليد الأحكام، فهذه الطبقة تستطيع أن تحضر العالم العربي بسنّ القوانين، كأن تعاقب - مثلاً - المرأة المتحجّبة، كما عاقبت حكومة الصين الرجال الذين يرخوا ذذؤابات على رؤوسهم، ولا قِبَل لنا بانتظار التطور الاجتماعي؛ لأن العالم يثب نحو الأمام».

«وواجبُ كتّاب الصحف والمجلات أن يؤسّسوا نوعاً من الرقابة النيّرة لمنع الرجعيين ذوي الثقافة الآسيوية من نشر آرائهم في صحفهم، أو طبعها للجمهور، فلا يبني مثلاً لصاحب المجلة أو الجريدة أن ينشر دفاعاً عن الحجاب، أو ما شابه ذلك»(انتهى الاقتباس).

لو قيل لأهل الحداثة الغربية: هذه هي آراؤكم، لقالوا هذا تجنّ وافتراء، ولكن سلامة موسى - وهو من أئمة أهل الحداثة، ومن السابقين - قطع الشك باليقين، ووضع النقاط على الحروف. ولعل من الصواب القول: إنه ما من نص يمكن أن يمثل جوهر فكر الحداثة المفرنجة، كما يمثله هذا النص الصريح الواضح، مما يفسّر لماذا يتهافت المتغربون على إعادة نشر كتب سلامة موسى، وإحاطتها بهالة من التمجيد والإكبار. والغريب، الذي هو ليس بغريب، أن الذين يأخذون على سلامة موسى اشتراكيته الفابية[1]مفضّلين عليها ما يسمونه بالاشتراكية العلمية، لا يرون فيه نقيضاً حقيقياً، وإنما يرون فيه أحد الآباء الروحيين للفكر «العلمي»، و«الاشتراكي»، و«التقدمي». فأمام موقفه الحازم ضد الإسلام والتراث يغفرون له فابيّته. وأمام موقفه الحازم ضد الإسلام والتراث يغفرون له فرعونيته. ولا يغفرون ذلك إلا لأن ما عبّر عنه سلامة موسى في الصراع الحضاري يشكّل جوهر موقفهم، أما ما عدا ذلك؛ فيدخل في التفاصيل، وفي الخلاف ضمن العائلة الواحدة.

1- الفابية إحدى الاتجاهات الاشتراكية الإصلاحية التي تؤمن بالانتقال التدريجي من الرأسمالية إلى الاشتراكية دون اللجوء إلى العنف.

هل هي مَدَنِيَّة واحدة؟

جاءت إجابة سلامة موسى المذكورة أعلاه في أوائل العشرينيات من هذا القرن، أي في الوقت الذي لم تكن قد جفّت فيه بعد دماء شهداء العرب والمسلمين المسفوكة على يد الاستعماريين الغربيين، أو على يد المدنية الأوروبية. ومع ذلك يعتبر سلامة موسى أن«علة الأقطار العربية ورأس بلواها أننا ما زلنا نعتقد أن هناك مدنية غير المدنية الأوروبية»..

لنلاحظ، ليست علّة الأقطار العربية (في العشرينات) ورأس بلواها الاستعمار الغربي الذي اجتاح الأقطار العربية، وجزّأها، وفرض عليها معاهدات الانتداب والوصاية، وأطلق العنان للهجرة الصهيونية؛ لتغتصب فلسطين، وإنما العلّة ورأس البلوى أننا ما زلنا نعتقد بأن هنالك مدنية غير المدنية الأوروبية؛ أي ما زلنا نعتقد بوجود حضارة أخرى هي الحضارة العربية الإسلامية، بينما لا يوجد هنالك «غير المدنية الأوروبية».

تكشف هذه النظرية - بلا موارية - عن قرار حاسم، بعدم السماح لمجرد طرح احتمال وجود مدنية أخرى غير المدنية الأوروبية.وهذا يعني من جهة الإعدام الكامل لكل التراث الحضاري الإسلامي: عقيدة وأيديولوجية ونظاماً اقتصادياً واجتماعياً ونهج حياة، مما يجعلنا قبل اجتياح «المدنية الأوروبية» لبلادنا نعيش خارج المدنية، فما دامت هنالك مدنية واحدة فقط هي المدنية الأوروبية، فعندئذ يصبح العالم كله خارج التاريخ المدني للإنسانية، وهكذا بجرّة قلم، تُمحى مدنية الإسلام، وتُمحى مدنيات الصين والهند وإفريقيا وأمريكا الهندية، ولا يبقى غير مدنية الرجل الأبيض الأوروبي.

يجب أن نلاحظ - هنا - أن هذا الرأي ليس بدعة، ابتدعها سلامة موسى، وليس سقطة لسان، إنما هو الرأي الحقيقي للفكر الأوروبي عموماً.

هذا الفكر الذي اعتبر أوروبا مركز العالم، واعتبر تاريخها هو تاريخ الجنس البشري، ونظر إلى نموذجها باعتباره النمط الأمثل، أو وحدة القياس، أو الأصل والجوهر، الأمر الذي يفرض الاستنتاج أن العالم كله محيط لأوروبة، وأن التاريخ البشري غير الأوروبي خارج التاريخ، أو على هامش التاريخ. وأن النماذج المجتمعة غير الأوروبية هي شبه نماذج (شبه عبودية، شبه إقطاعية، شبه رأسمالية.. إلخ). ثم لماذا يذهب الإنسان بعيداً؟ أوَ لم يفكر ماركس نفسه بهذه الطريقة، عندما اعتبر الصين ستدخل التاريخ بعد أن غزاها البرتغاليون، أو عندما قال: «ليس للهند تاريخ»، أو عندما تحدث عن «مجتمعات ما قبل الرأسمالية» الرأسمالية الأوروبية هي وحدة القياس في التطور؟!

عندما يجزم الفكر المتفرنج أن هنالك مدنية واحدة فقط هي المدنية الأوروبية لا يفعل ذلك عن جهل، أو عن سوء تقدير، وإنما يعرف - بالضبط - ماذا يريد؟ وماذا يعني هذا الكلام؟ لأنه إذا أقرّ، أو اعترف، بالحضارات الأخرى، أو المدنيات الأخرى، فسوف يضطر إلى الاعتراف بسياق تطور مستقل عن النمط الأوروبي. وسوف يعترف بقِيم غير القِيم الأوروبية. ومن ثم؛ سيجد نفسه في صراع حضاري، يقف الشعب فيه في جهة، ويقف مستعمروه وجلادوه في الجهة الأخرى. ولذلك فهو حين يقطع بعدم وجود حضارة غير الحضارة الأوروبية، وعدم وجود قِيم غير القيم الأوروبية، والمعايير والمفاهيم والمقاييس الأوروبية، إنما ينفي الخصم، ويدمّره تدميراً. وذلك حين يجرّده تجريداً كاملاً من عقيدته وفكره وحضارته وتاريخه وأنماط حياته وقيمه ومعاييره. ويصبح لزاماً عليه أن ينخرط في مدنية أسياده، في كل المجالات والجوانب، الأمر الذي يعني تجريده من كل أسلحة المقاومة، وإعطاؤه سيوفاً خشبية؛ لكي يحارب بها. وهذا ما يعنيه سلامة موسى حين يقول: «وليس هناك حدّ، يجب أن نقف عنده في اقتباسنا عن الحضارة الأوروبية».

لبّ النجاح القومي:

أما المبادئ التي تشكّل لبّ النجاح القومي وفق تعبير سلامة موسى؛ فهي: تقبل «مبادئ البرلمانية والديمقراطية والاشتراكية، وهذه مبادئ لم تعرفها آسيا أمّ الاستبداد الأتوقراطي في الحكومة والدين والأدب والعلم».

مرة أخرى، تمّ إعدام الأنماط الاجتماعية التي عرفتْها آسيا، ووصفها بالاستبداد الأتوقراطي، بينما يبقى النمط الأوروبي الذي يحمل مبادئ البرلمانية والديمقراطية والاشتراكية.

أولاً، هل من الصحيح أو من الأمانة أن تختزل المبادئ التي عرفتها آسيا بكلمتين «الاستبداد الأتوقراطي» أو «الركود الشرقي» وفق التعبير الماركسي.

لو أخذنا النموذج الإسلامية، وهو المعني هنا «بالاستبداد الأتوقراطي»، فهل ينطبق عليه هذا الوصف؟ أم يظهر التحامل في أبشع صوره، ويظهر التجنّي في أجلى أشكاله؟ هل يختزل الإسلام بعبارة «الاستبداد الشرقي» أو «الاستبداد الأوتوقراطي»، وهو الداعي إلى الشورى، وإلى حفظ كرامة الإنسان وحقوقه، والى المساواة بين الناس، وإلى العدل، وإلى التمسك بمكارم الأخلاق، بل إلى أسمى ما عرف العالم من مبادئ وقيم.

ثم بأيّ حق يوصف النموذج الأوروبي بالبرلمانية والديمقراطية والاشتراكية، وهو الذي أباد الملايين من الهنود الحمر وشعوب إفريقيا وآسيا؟! وهو الذي مارس استعباد الشعوب حتى يومنا هذا.. وهو الذي أفتى بالاستبداد ونهب الشعوب والقتل الجماعي. أما إذا كان الأسياد في أثينا قد أقاموا فيما بينهم نظاماً برلمانياً أو مجلس شيوخ بينما داسوا في اللحظة نفسها جماهير العبيد والشعوب الأخرى؛ فهذا لا يسمح بالتحدث عن البرلمانية والديمقراطية،

باعتبارها الوجه الوحيد المبيز. وإذا أقامت أوروبا أنظمة خاصة بها، من أجل خدمة استعباد الشعوب الأخرى، والسيطرة على العالم، فهذا لا يجعل سمتها الديمقراطية أو البرلمانية أو الاشتراكية، باعتبارها الوجه الوحيد المميز أن السمة التي تنطبق على أي بلد هي تلك التي لا تفصل بين ما يفعله بين بيته وخارج بيته، بل إن معيار ما يفعله خارج بيته هو المعيار الأصح، في الحكم على حقيقة نظام معين. فإذا كان من الخطأ أن نتحدث عن أخلاق لص أو قاتل بمقياس علاقته بزوجته وأطفاله، فتصفه بالرقة حين يبكي، إذا فقد زوجته أو طفله، أو نصفه بالمضحي حين يخرج اللقمة من فمه؛ ليطعم طفله، أو والدته، وإنما نحكم على أخلاق اللص والقاتل من خلال علاقته خارج بيته. كذلك من الخطأ أن نحكم على نظام من الأنظمة أو مبدأ من المبادئ بما يفعل داخل داره، وإنما بما يفعل بالشعوب الأخرى. وإن كان فعل الحضارة الغربية داخل دارها فيه الكثير ممّا يقال احتكاراً وظلماً وفساداً وتطبيقاً لشرعة الغاب في السوق.

أما من الجهة الأخرى؛ فإن التاريخ الإسلامي شهد حالات استبداد وخروج على الإسلام. ولكن ذلك كان باستمرار مداناً من الإسلام، ومواجهاً بالعلماء والمجاهدين الذين كانوا لا يجعلون عيون المستبدين تنام. ولهذا؛ ما كان للاستبداد أن يصبح شرعياً، كما هو الحال في التاريخ الأوروبي والنموذج الأوروبي. لأن الإسلام يقول بالعدل، ولا يرضى بالاستبداد، ولا يجيز لحاكم أن يضع تشريعاً من عنده، فكيف حين يكون الحاكم مستبداً مخالفاً للشرع الإسلامي.

إن كل هذه الحقائق يطمسها الأستاذ سلامة موسى جرياً على نهج المستشرقين، وعلى ما ورد في أدبيات الأوروبيين، وهم يستعدون لاكتساح آسيا، بعد أن أغرقوا إفريقيا وأمريكا بدماء السود والهنود الحمر. وهذا يفسر أن الحملة على ما يسمّى الاستبداد الشرقي والحديث عن الحضارة الأوروبية ما هما إلا المقدمات التبريرية لعملية الاجتياح الأوروبي لبلدان آسيا، خصوصاً الأقطار الإسلامية، كما

أنهما الشرط لكي يستمر هذا الاجتياح عن طريق نزع أسلحة المقاومة الحقيقية من أيدي الشعوب وتحميلها سيوفاً خشبية، اسمها المدنية الأوروبية؛ لكي يحارب بها الجيوش الأوروبية التي تحتل بلاد، بالنار والحديد. وهكذا يكون ما يسمّيه سلامة موسى بلبّ النجاح القومي، وهو لبّ السقوط والانهيار القومي.

الطبقة الصغيرة حاملة المبادئ الأوروبية:

ويواصل الأستاذ سلامة موسى في الفقرة الثانية من إجابته حملته، فيعتبر الصرع متمحوراً بين «المبادئ الآسيوية» التي يذود عنها رجال الدين، ويقصد الإسلام، وبين المبادئ الأوروبية التي يدين بها «طبقة صغيرة عدداً، ولكنها كبيرة حرمة وجاهاً، باعتبار أن في يدها مقاليد الأحكام». وهكذا يعني - بوضوح تام - دور ذلك القطاع المتغرّب من المجتمع، وهو دور نشر المدنية الأوروبية، والقيام بعملية الاقتباس من الحضارة الأوروبية بلا حدود. فهذه الطبقة صغيرة عدداً، طبعاً؛ لأنها ليست جماهير الشعب، وهي تمتلك حرمة وجاهاً؛ لأن بيدها - طبعاً - مقاليد الحكم. وإذا تذكرنا أن هذا الكلام يقال في أوائل العشرينات؛ أي بعد الحرب العالمية الأولى؛ أي في عزّ السيطرة الاستعمارية المباشرة على الأقطار العربية، تبيّنت كل أبعاد الموقف حتى من الناحية السياسية، أو بكلمات أخرى، إن الصرع الحضاري المذكور هو الصرع السياسي نفسه الدائر بين الاستعماريين الأوروبيين الذين احتلوا الأقطار العربية وبين الشعب، وإلا فكيف يمكن لتلك الطبقة الصغيرة العدد أن تكون ذات جاه وحرمة؟ وكيف يمكن أن تمتلك الأحكام، بينما جنود الاحتلال فوق الأرض العربية والإسلامية، ويحتلون بلادها، ويقتسمونها فيما بينهم؟!.

وبالفعل، فإن الحداثة المغرية سيطرت على المدرسة والجامعة، وفي الصحافة ودور النشر، وفي مختلف أجهزة الإعلام نتيجة سيطرة قوات

الاحتلال. ولا يغيّر من هذا الواقع شيئاً كون بعض أهل الحداثة تعارضوا مع الاحتلال العسكري والسياسي، ولم يتعارضوا مع الاحتلال الحضاري والثقافي الأوروبي لبلادهم.

قد يغسل بعض أصحاب الحداثة الأوروبية أيديهم من أية علاقة بمَن في يدهم مقاليد الأحكام، في ذلك الوقت، ولكن سلامة موسى لا يفعل ذلك، بل يطالب تلك الطبقة أن تسنّ القوانين التي تعاقب المرأة المتحجّبة، كما عاقبت حكومة الصين المتغرّبة الرجال الذين يرخون الذؤابات على رؤوسهم. فالمسألة لا تحتاج إلى انتظار، وإنما يجب أن تُفرض بالقوة، ومن خلال سنّ القوانين تحت حجّة أن العالم يثب إلى الأمام، وهذا يؤدي إلى أن نثب إلى الأمام.

المسألة التي يمكن ملاحظتها هنا هي أبعد من آراء أهل الحداثة الغربية في الركض وراء الحضارة الأوروبية، واقتباسها، وهي كشف الطبيعة الاستبدادية (الفاشية، حسب تعبيرهم) التي يحملونها في مواجهة الشعب. وهذا ما يمكن أن نقرأه بوضوح في مطالبة سلامة موسى بسنّ القوانين لفرض المدنية الأوروبية فرضاً، ثم في ندائه إلى أصحاب الصحف والمجلات أن يقوموا بأنفسهم بمنع نشر مقالات، تدافع عن الحجاب، وما شابه، أي المطلوب أن يُقمَع كل مَن هو غير أوروبي، أن يُقمع فكر الشعب، ونمط حياته، ويحرّم على مثقفيه - الإسلاميين خصوصاً - حق الكتابة، والدفاع عما يحملون من آراء وأفكار.

وهكذا تتبخّر تلك المبادئ التي بشّر بها السيد سلامة موسى الخاصة بالبرلمانية والديمقراطية؛ ليحل محلها جوهرها الحقيقي، وهو القمع والعنف، وسنّ القوانين ضد الشعب، وحرمان المثقفين الإسلاميين من كتابة المقالات بالصحف والمجلات. ولهذا حين يقال إن الطبيعة الحقيقية لفكر المتفرنج هي القمع والاستبداد والفاشية لا يتجنى على الحقيقة أو الواقع. فسلامة

موسى يقول بهذا جهاراً نهاراً، وبكلام مكتوب أسود على أبيض ، علماً أنه ليس من الوزراء، ولا القضاة، وإنما ممّن ينظر إليهم البعض بالمثقفين الليبراليين المدافعين عن الديمقراطية والحرية، ولا شك في أن لسلامة موسى - كما لطه حسين وغيره - صولات وجولات في الدفاع عن حرية الرأي. لكنه دفاع عن حرية الرأي المتغرّب حين يقمعه رأي متغرب، ليس دفاعاً عن حرية الرأي عموماً، بما يشمل حق الشعب في الدفاع عن قيمه وأفكاره ومعتقداته، أو حق المثقف الإسلامي حين يدافع عن الإسلام والحضارة الإسلامية. فهذا لا تشمله الديمقراطية، ولا حرية الرأي، وإنما يجب أن يقع تحت طائلة العقاب القانوني، ويُحرم من الكتابة أو التعبير. فهل في هذا الموقف تناقض؟

في الحقيقة إن الفكر المتغرب منطقي مع نفسه حين يتغنّى بمبادئ أوروبية حول الحرية والديمقراطية والبرلمانية و.. و.. إلخ، وحين يقمع - في الوقت نفسه - الشعب ومثقفيه، فهذان موقفان متمّمان لبعضهما. فالتغرب يعني التناقض مع الشعب ومع دينه وحضارته وتاريخه وتراثه، ومن ثم؛ لا يمكن أن يعالج هذا التناقض بالصرع الديمقراطي، لأن للشعب الغلبة، فهو الأكثرية، وهو الأقوى. بينما أهل المدنية الأوروبية هم طبقة صغيرة عدداً، ولا تستطيع أن تنازل الأكثرية، بالديمقراطية، هذا ناهيك عن هشاشة الفكر المتفرنج والمدنية الأوروبية، إذا ما تقابلا بالفكر الإسلامي والمدنية العربية الإسلامية.

أما العامل الآخر المكوّن للطبيعة القمعية لحاملي المدنية الأوروبية في علاقتهم بالإسلام وبالشعب؛ فيأتي من الدور الأوروبي الأساسي في العالم، ألا وهو العنف من الخارج، والسيطرة على الشعوب، ونهب ثروات العالم، الأمر الذي يتطلب قمع كل ما هو مناقض لهذا الدور، أو هو استقلالي، كما هو الحال بالنسبة إلى الإسلام أو للنمط المجتمعي العربي الإسلامي الذي ساد البلاد قبل الاجتياح الأوروبي. ومن هنا؛ يصبح ما حملتْه أوروبا من «مدنية» إلى

الأقطار العربية والإسلامية، بل لكل آسيا وإفريقيا وأمريكا الهنود الحمر يشكّل جزءاً من ذلك الدور، وينبغي له أن يكون في خدمته. وهذا ما يجعل أولئك الذين يدينون - وفق تعبير الأستاذ سلامة موسى - بالمبادئ الأوروبية مضطرين إلى أن يحملوا مع تلك المبادئ طبيعتها القمعية ضد الشعوب ومبادئ الإسلام وأهل الإسلام، وذلك على الرغم من كل حبّهم للديمقراطية والبرلمانية ودفاعهم عن حرية الرأي، بل على الرغم من الكره الذي يحمله بعضهم للأوروبيين المستعمرين، وتطلّعهم إلى الاستقلال، لأن الموقف الفعلي من مسألة الحرية، أو الاستقلال، أو الديمقراطية، أو حق إبداء الرأي واختيار نظام الحكم، يستند إلى العلاقة بالأكثرية (الشعب)، وما تحمله الأكثرية من عقيدة وقِيم ومفاهيم ومعايير، وما تريده لنفسها من نظام اقتصادي واجتماعي، وما تعتمده من نهج حياة.. فإذا كان المرء ضلّ ذلك، فلا مفر له من أن يقمع ويتخلّى جزئياً أو كلياً عن شعارات، تقضي بممارسة الشعب للحرية، والديمقراطية، وحق إبداء الرأي، واختيار نظام الحكم. ثم عندما يمارس هذا القمع ويحتدم الصرع، يبدأ التطلع إلى الاستقلال بالتزعزع؛ لأن الاستعانة بالخارج، تصبح ضرورية.

وهكذا يكون النص الذي قدّمه سلامة موسى قد وضع النقاط على الحروف، بالنسبة إلى جوهر الصراع الذي تخوضه «المدنية الأوروبية» ضد الإسلام والشعب والمدنية العربية الإسلامية، الأمر الذي يجعل الخيار بين الطريقين واضحاً . ليعرف كلّ أين يقف؟

من المراجع

1) من فقه الدولة الإسلامية - د. الشيخ يوسف القرضاوي.

2) أولويات الحركة الإسلامية - د. الشيخ يوسف القرضاوي.

3) الحريات العامة في الدولة الإسلامية - الشيخ راشد الغنوشي.

4) مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني - الشيخ راشد الغنوشي.

5) الشورى والديمقراطية - الشيخ عبد السلام ياسين.

6) حوار مع الفضلاء الديمقراطيين - الشيخ عبد السلام ياسين.

7) فقه الشورى والاستشارة - د. توفيق الشاوي.

8) العنف والديمقراطية - عبد الإله بلقزيز.

9) الديمقراطية بين العلمانية والإسلام - د. عبد الرزاق عيد ود. محمد عبد الجبار (مناظرة).

10) الإسلام والحداثة - عادل عبد المهدي.

11) الإسلام والعصر تحديات وآفاق - د.الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي ود. الطيب تيريني (مناظرة).

12) رؤية إسلامية في قضايا معاصرة - د. عماد الدين خليل.

13) أزمة العقل المسلم - د. عبد الحميد أبو سليمان.

14) مشاركة الإسلاميين في السلطة - د. عزام التميمي (إعداد وتحرير)
- ومن المساهمين في الندوة :

أ. التعددية السياسية من منظور إسلامي - د. محمد سليم العوا.

ب. حكم مشاركة الإسلاميين في نظام غير إسلامي - الشيخ راشد الغنوشي.

ج. الإسلام والديمقراطية متعاضدان أم متناقضان - حسن العلكيم.

د. تجربة الحركة الإسلامية في الأردن - د. عبد الله العكايلة.

هـ. تجربة الحزب الإسلامي (باس) في ماليزيا - مصطفى علي.

و. الحركة الإسلامية اليمنية - نمر مصطفى طه.

ز. مستقبل المشاركة في السلطة في أفغانستان - كمال هلباوي.

ح. عوائق المشاركة السياسية في مصر - د. عصام العريان.

ط. التجربة السياسية للحركة الإسلامية في الجزائر والنظام الدولي الجديد- أنور هدام.

15) عصر الغلبة اكتشاف أمريكا والمركزية الأوروبية - وليد نويهض.

16) محاولة في تصحيح المسار - زيد بن علي الوزير.

17) «مواطنون لا ذميون» موقع غير المسلمين في المجتمع الإسلامي - فهمي هويدي.

18) الجزائر الأزمة والحل - حزب النهضة الإسلامية (الوثائق المضمنة بتوقيع الشيخ عبد الله جاب الله).

19) المؤتمر العالمي الثالث لممثلي الحركات والتجمعات الإسلامية - هي ضيافة حزب الرفاه «اسطنبول».

20) مشروع النظام الأساسي - التجمع اليمني للإصلاح.

21) الأزمة الفكرية المعاصرة تشخيص ومقترحات علاج - د. طه جابر العلواني.

22) البرنامج الانتخابي لمرشحي حزب جبهة العمل الإسلامي - حزب جبهة العمل الإسلامي (الأردن).

23) ثلاث محاور لفهم المجتمع الغربي - صلاح الدين الفكدلي (مجلة الرائد عدد 174).

24) الإسلاميون والمشاركة السياسية - أ. محمد يتيم (مجلة الفرقان، العدد 174).

25) حركة النهضة الإسلامية في تونس - المؤتمر التأسيسي (1990 - 1994).

26) البيان الحضاري خيارات البديل الحضاري - منشورات البديل الحضاري.
27) الآخر في منظور الفكر الغربي الحديث - د. حسن ضيقة.
28) أشغال المجلس الوطني 11 12- جمادى الثانية 1419هـ 3 - 4 أكتوبر 1998م - حزب العدالة والتنمية في المغرب.
29) أمريكا .. أمريكا الأسطورة والواقع - د. سعود المولى.
30) تصور مفاهيم الديمقراطية في الفكر العربي الحديث - د. أحمد صديق الدجاني.
31) عندما يحكم الإسلام - د. عبد الله النفيسي.
32) المحددات التاريخية والاجتماعية للديمقراطية - عادل حسين (مقالة في مجلة المستقبل العربي، أيلول 1984، بيروت، لبنان).
33) العنصرية الغربية ليست حالة عابرة، بل تاريخاً طويلاً ذا جذور - د. بشيرنافع مقالة في جريدة القدس العربي 3 آذار مارس 1999.
34) الفقه الإسلامي - د. محمد سليم العوا.
35) مراجع من الدوريات: ،
أ) قضايا إسلامية معاصرة، عدد 3 عام 1409-1998م: راجع مقاربات نقدية في فكر محمد عابد الجابري، محمد أركون، هشام الشرابي، برهان غليون، علي الوردي، علي حرب، وبأقلام (على التتالي) : غالب حسن، كامل الهاشمي، إبراهيم العبادي، عادل عبد المهدي، صائب عبد الحميد، غالب حسن.
ب) المنعطف: ¾ 1992 — راجع:
1) الإسلام والعلموية الغربية: د. عبد الحليم هربرت.
2) التغريب وعلمنة البنية الفكرية في المجتمع الإسلامي: د. عبد المجيد إزعاج.
3) الفوارق الدلالية للألفاظ الاجتماعية بين المذهبية الإسلامية والأيديولوجيات الوضعية: أ. محمد أمزيان.

ج) عدد **21** السنة الخامسة **1998**م/**1419**هـ راجع : نظرات حول الوحدة والتعدد في الفكر الإسلامي المعاصر، محمد محفوظ.

د) دراسات استراتيجية- عدد **2** يناير **1995** الخرطوم، راجع : «أزمة الإسلام الحديث»، تأليف بسام الطيبي، عرض وتعليق محمد الخير عبد القادر، «الإسلاميون والديمقراطية» مداخلات عادل حسين، وليث شبيلات.

هـ) مراصد: السنة الأولى: العدد الثاني **1420**هـ **1999**م «تصدر عن مركز دراسات الإسلام والعالم»، راجع: **1**) الديني والسياسي في الحال الإسلامي المعاصر - عزام التميمي **2**) حازم صاغية، «ودع العروبة وليد نويهض».

و) إسلامية المعرفة - السنة الرابعة العدد **15** سنة **1419** هـ/ **1999** تصدر عن «المعهد العالمي للفكر الإسلامي»، راجع : **1** - المفهوم القرآني والتنظيم المدني - التيجاني عبد القادر **2** - العنف في الإسلام بين المبدأ والخيار - عبد الحميد أبوسليمان.

ز) الغدير: - المجلد الثالث، العدد **19** - **20** شتاء - ربيع **1992** تصدر عن المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى لبنان، راجع:

1. في الاجتماع السياسي الإسلامي - محمد مهدي شمس الدين.
2. أثر الإعلان في نظام الحياة - حسن الترابي.
3. الاتجاه الإسلامي والعنف - راشد الغنوشي.
4. ملاحظات حول موضوعة حقوق الإنسان - حسن ضيقة.
5. كيف بدأت نهضة أوروبا؟ ولماذا؟ وليد نويهض.

ط) مراصد - العدد الأول شتاء **1419**هـ / **1999**م العلمانية والاستبداد - رفيق بو شلاكة.